NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

87e ANNÉE - N° 3 MARS 1955 - TOME 77

SOMMAIRE

Le miracle, signe du surnaturel. F. TAYMANS, S.J. 225

Les Paraboles de la Miséricorde (Luc, XV, 1-32). J. CANTINAT, C.M. ... 246

Croissance et limites de la sociologie religieuse. R. MOLS, S.J. 265

Obéissance et liberté. A. DE BOVIS, S.J. 282

Laïcs missionnaires. J. MASSON, S.J. 299

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

Encyclique « Ad Sinarum Gentem » du 7 oct. 1954 à la hiérarchie, au clergé et aux fidèles de Chine. J. MASSON, S.J. 303

S. Congrégation du Saint-Office :

Condamnation de l'ouvrage de S. Thomé, « Der mündige Christ ». (G. D.) 306

Condamnation du périodique « La Quinzaine ». (E. B.) 307

Notification de la soumission de M. M. Oraison (E. B.) 308

Bibliographie (voir en 3e page la liste des ouvrages analysés) 334

Ouvrages envoyés à la rédaction 334

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1955

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
FRANCE ET COLONIES : **1250 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI[e]).
ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.
AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.
AUTRICHE : **120 ö.S.**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.
CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5112, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.
ESPAGNE : **160 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.
ETATS-UNIS : 4,75 $, à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
GRANDE BRETAGNE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.
HOLLANDE : **15 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.
IRLANDE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.
ITALIE: **2.300 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C[ie], Piazza Grazioli, 4, Roma.
MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
PORTUGAL : **130 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.
SUISSE : **19 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

AVIS TRES IMPORTANT

Nous renouvelons très instamment notre appel à tous nos abonnés, pour qu'ils veuillent bien, **dès la réception de ce fascicule,** faire parvenir le montant de leur abonnement soit à l'Administration de la Revue à Tournai (Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai : C.C.P. 219.47) ou à Paris (Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris VI[e] : C.C.P. Paris 676.68), soit au libraire désigné pour le recouvrement des abonnements dans la liste ci-dessus.

Prière d'adresser la correspondance relative à la REDACTION ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages envoyés pour compte rendu à : Direction de la N.R.Th., 23 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
Tout ce qui concerne l'ADMINISTRATION de la revue et les ABONNEMENTS doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs-Noires, Tournai ou, pour la France : Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI[e]).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. F. Taymans, S. J., professeur de théologie fondamentale, Collège Phil. et Théol. S. J. Saint-Albert, 23 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
P. J. Cantinat, C.M., professeur au Grand Séminaire, 4 rue Montels, Montpellier (Hérault), France.
P. R. Mols, S. J., professeur d'histoire ecclésiastique, 23 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
P. A. de Bovis, S. J., professeur de théologie, Maison Saint-Augustin, 7 rue des Augustins, Enghien (Belgique).
P. J. Masson, S. J., Institut Saint-Robert Bellarmin, La Pairelle, Wépion.

N° 3 1955 Mars

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Le miracle, signe du surnaturel

L'homme d'aujourd'hui qui fut, en moins d'un demi-siècle, le spectateur ahuri des bonds stupéfiants réalisés dans le champ des découvertes scientifiques, semble être plus autorisé que ses devanciers à croire en l'efficacité toute-puissante des sciences aux prises avec l'inconnu. Parler à un tel homme du miracle, n'est-ce pas s'exposer à faire, devant lui, figure de témoin d'un autre âge?

Pourtant, les dispositions mêmes de ce contemporain — dispositions assurément complexes — montrent que le sujet est, de nos jours, plus actuel que jamais. Essaie-t-on de faire appel au miracle pour prouver l'authenticité de la religion chrétienne, aussitôt il se cabre, parfois même il s'indigne de ce qu'on use de « tours de passe-passe », pour illustrer « cette chose si sainte qu'est la religion ». Mais, a-t-il appris l'existence, quelque part en Europe, d'un exstatique ou d'une stigmatisée, a-t-il entendu le récit d'apparitions de la Vierge à des enfants, aussitôt il se met en route vers les lieux du prodige et ne rougit pas de se vanter ensuite d'avoir été témoin de faits merveilleux.

Agnosticisme quand il s'agit de la théorie, crédulité parfois excessive sur le terrain des faits : l'un et l'autre état d'esprit nécessite plus qu'une mise au point. C'est le sens, c'est la portée du miracle dans l'ensemble de la preuve de la vraie religion qu'il faut remettre en lumière.

Nous voudrions donc reprendre le sujet, en ces quelques pages, rappeler d'abord la pensée de l'Eglise concernant le miracle, pour montrer ensuite la place qu'il tient dans l'ensemble de la démonstration chrétienne. Chemin faisant nous rencontrerons quelques-unes des difficultés auxquelles se heurte notre contemporain et nous tâcherons d'y répondre.

I. LA NOTION CATHOLIQUE DU MIRACLE

Antérieurement à toute élaboration scolastique de cette notion, abstraction faite de toute croyance religieuse, le lecteur qui parcourt attentivement l'Ecriture devra convenir que le miracle y apparaît toujours comme un prodige, réalisé par Dieu ou au nom de Dieu, pour manifester la puissance et la bonté divines. Sans doute pourra-t-il découvrir des tonalités diverses dans la signification du miracle, certains de ceux-ci soulignant surtout la puissance, d'autres, au contraire, la bonté : que l'on songe, par exemple, aux plaies d'Egypte [1], au passage de la mer rouge [2], à la descente du feu du ciel sur l'holocauste d'Elie, face aux prophètes de Baal [3], et que l'on compare ces signes fulgurants à ceux qui doivent témoigner de la venue du Messie : les aveugles voient, les boiteux marchent, les sourds entendent, etc. [4], on conviendra sans doute, qu'il existe des nuances dans la signification de ces interventions divines, qui cependant manifestent toujours la Toute-puissance et la miséricorde de Dieu. Miséricorde envers le peuple élu, même quand le miracle est réalisé pour punir. Toute-puissance, quand le Christ guérit. Et nous voici en possession déjà de deux éléments essentiels à la notion du miracle, tel que l'entend l'Eglise : le miracle présente un caractère d'exception, c'est un fait que le cours habituel et normal de la nature n'explique pas et ce fait prend place dans un contexte religieux qui l'explique. Quand le Concile du Vatican [5] déclarera au sujet du miracle qu'il est le signe très certain de la Révélation, signe en lequel apparaissent abondamment la puissance et la sagesse de Dieu, il aura synthétisé, en les harmonisant, ces données fournies par l'Ecriture et maintenues à travers toute une tradition de pensée chrétienne.

Celle-ci à vrai dire, sans renier jamais l'un ou l'autre de ces aspects complémentaires, manifeste au cours de l'histoire certaines hésitations, certaines fluctuations, quand elle cherche à déterminer lequel des deux constitue l'élément formel du miracle, celui auquel il convient de s'attacher surtout pour saisir le sens et la valeur de l'action prodigieuse de Dieu.

La notion du miracle dans la Tradition.

Saint Augustin n'attachait qu'une importance secondaire à l'aspect préternaturel du fait. Tout est signe et signe de Dieu. Et tout est,

1. *Exod.*, VII-XII.
2. *Ibid.*, XIV.
3. *I Reg.*, XVIII, 38.
4. Mt., XI, 5.
5. Sess. III, c. III; Denz., n. 1790.

de soi, digne d'admiration. On se souvient, entre autres, du commentaire qu'il donne au miracle de Cana [6]. Dieu réalise, par sa providence ordinaire, des faits beaucoup plus surprenants en eux-mêmes que les prodiges. Mais l'admirable puissance divine agissant dans la nature, par cette providence quotidienne, ne frappe plus notre attention. Alors, pour réveiller en nous la conscience de sa présence toujours au travail dans l'univers, Dieu fait des choses insolites, qui étonnent à cause de leur rareté, Dieu fait des miracles [7]. Que l'eau soit changée en vin, voilà bien le prodige. Mais que la vigne produise chaque année du vin, personne ne songe à s'en étonner. Pourtant, la puissance du Créateur est tout aussi manifeste dans l'un que dans l'autre de ces phénomènes [8].

Fidèle à sa méthode exégétique, Augustin va plus loin encore. Il voit dans le miracle, non seulement un signe, mais un symbole. En chacun des prodiges divins, c'est toute une doctrine qui se trouve condensée et figurée. Ainsi, les cinq pains offerts au Christ dans le désert symbolisent les cinq livres du Pentateuque [9]. Reprenant et complétant ces vues, des auteurs contemporains, nous aurons l'occasion de le redire, voient dans le miracle, dans tout miracle, un symbole de tout l'ordre surnaturel. Produit dans la nature, sans jamais être de la nature, il ressemble au surnaturel qu'il signifie, lequel est dans l'homme sans jamais être de l'homme [10]. Tel est donc le point de vue de l'évêque d'Hippone concernant le prodige dans l'œuvre de la Providence. Le miracle est un signe, réalisé par Dieu, pour remédier à un certain engourdissement de la conscience religieuse, en face de l'ordre habituel des choses. La pensée des Pères, à partir d'Augustin, n'a guère varié à ce sujet. A la fin du VI[e] siècle, Grégoire le Grand dira encore que tout est également digne d'attention dans les œuvres divines et tout également incompréhensible [11].

Mais au moyen âge et dès saint Anselme, la perspective change radicalement. Il y a, dit le saint évêque, trois ordres de causes : la nature, la volonté humaine et Dieu. Tandis que ni la nature, ni la volonté humaine ne peuvent quoi que ce soit sans la volonté de Dieu, Dieu peut agir dans le monde sans l'homme et sans la nature. Et cette action divine indépendante de toute cause seconde, voilà l'action proprement miraculeuse [12].

---

6. *In Ioan.*, tr. IX, c. I; *P.L.*, XXXV, 1458.
7. « Miraculum voco quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet. » (*De Util. Cred.*, c. 16, n. 34; *P.L.*, XLII, 90).
8. *In Ioan.*, tr. IX, c. I; *P.L.*, XXXV, 1458.
9. *Ibid.*, tr. XXIV, c. VI; *P.L.*, XXXV, 1594.
10. Cfr, entre autres, M. Blondel, *L'Action*, Paris, 1893, p. 384-397. Cfr surtout *Bulletin de la Soc. Franç. de philosophie*, année 1911, au mot *miracle*, pp. 143, 144.
11. *Moral.*, L. IV, c. XV, n. 18; *P.L.*, LXXV, 738-739. *Homil. in Evang.*, XXVI, n. 12; *P.L.*, LXXVI, 1204.
12. *Lib. de Conceptu Virg. et origin. pecc.*, c. 11; *P.L.*, CLVIII, 445-446.

Ce qui importe donc tout d'abord, pour Anselme, c'est moins d'étudier le miracle selon l'ordre de sa finalité que de l'envisager dans celui de sa cause efficiente. Et par le fait même le centre d'intérêt est déplacé. Il n'est plus, en ordre principal, dans la signification du miracle, mais dans l'authentique préternaturalité de celui-ci.

Saint Thomas adoptera ce point de vue et définira le miracle comme l'effet de la puissance que Dieu seul peut exercer dans le monde indépendamment de l'homme et de la nature. Les textes nombreux de la *Somme contre les Gentils,* du *de Potentia,* de la *Somme Théologique,* qui traitent du problème, rendent le même son [13], soit que l'effet produit dépasse les forces de toute nature créée, comme la transsubstantiation, la glorification des corps, soit qu'il dépasse les forces de la nature dans un sujet déterminé, comme le recouvrement de la vue par un aveugle : la nature peut donner de voir, mais elle ne peut rendre la vue à un aveugle; soit enfin que la façon même selon laquelle est produit l'effet défie les forces naturelles, telles les guérisons subites de maladies qui nécessiteraient normalement une longue cure [14]. Dans tous ces cas, nous avons à faire aux miracles proprement dits. Il peut en exister d'autres, ces miracles prédits par le Christ (Mt., XXIV, 11 et parall.), miracles des faux prophètes et des faux messies, réalisés par la vertu des démons [15], mais ces prodiges ne sont appelés miracles que par analogie. Ils ont ceci de commun avec les faits authentiquement divins que leur cause reste voilée aux yeux des hommes. Ils diffèrent d'eux en ce que leur préternaturalité demeure toute relative. Le vrai miracle est celui qu'aucune puissance créée ne peut produire jamais [16].

Sans doute, était-il bien nécessaire de dire et de redire que le vrai miracle a toujours Dieu pour auteur, et, sans doute encore, la pensée toujours admirablement équilibrée du Docteur Angélique ne se bornait-elle pas à cet aspect du problème, mais y incluait cet autre,

---

13. *Sum. c. Gent.,* L. III, c. 100-110; *De Potentia,* VI, 1-2; *Sum. Theol.,* I^{a}, q. 110, a. 4 *in c.* et *ad 4*; q. 114, a. 4; q. 105, 7 *ad 2*; I^{a} II^{ae}, q. 113, a. 10; II^{a} II^{ae}, q. 178, a. 1 *in c.* et *ad 5*; III^{a}, q. 43, a. 3 *ad 3*; a. 4 *in c.* et *ad 1*; q. 13, a. 2 *in c.*; q. 10, a. 6 *in c.*

14. *Sum. Theol.,* I^{a}, q. 105, a. 8 *in c.*

15. *Ibid.,* q. 110, a. 4 *ad 2*; q. 104, a. 4 *in c.*

16. En parlant ainsi, saint Thomas avait conscience de rester fidèle à la pensée de saint Augustin. Celui-ci avait défini le miracle : un fait étonnant qui se produit contrairement à toute attente (*De Util. cred.,* c. 16, n. 34; *P.L.,* XLII, 90). Quand donc éprouvons-nous de l'étonnement? demande saint Thomas. Lorsque nous nous trouvons devant des effets dont la cause demeure cachée. S'il est vrai que des choses peuvent susciter l'étonnement de certains qui en ignorent la cause alors que pour d'autres, ces mêmes réalités sont faits parfaitement explicables, nous dirons donc que le miracle authentique est ce fait dont la cause demeure pour tous et absolument cachée. Cette cause est Dieu (*Sum. theol.,* I^{a}, q. 105, a. *7 in c.*).

complémentaire du premier, qui nous montre, dans le prodige divin, un signe du surnaturel [17]. L'insistance pourtant qu'il mit et que mirent, après lui, les auteurs scolastiques à présenter le miracle selon l'ordre de sa cause, — la seule puissance divine, — a pu donner le change. Et le très grand nombre des écrivains non-catholiques en sont venu à croire qu'il suffisait, dans la pensée de l'Eglise, de considérer l'aspect préternaturel d'un fait donné pour décider s'il était ou non un miracle.

Dès lors, dans les dénégations qu'ils opposent à la réalité de ce signe de Dieu, c'est sur ce terrain de la préternaturalité du fait qu'ils se cantonnent toujours, comme si l'Eglise considérait le fait en lui-même et séparé de son contexte pour juger de l'authenticité divine du prodige. Hume déjà raisonnait comme suit : Puisqu'il s'agit, dans le cas du miracle, de trouver dans un fait la force d'une évidence capable de convaincre la raison, on cherchera tout d'abord, s'il n'existe pas un autre fait plus évident et qui s'oppose au premier. Or, le fait le plus évident c'est que le miracle contredit l'ordre de l'expérience commune. L'expérience commune s'insurge donc contre le miracle. Et puisque l'évidence de cette expérience commune l'emporte sur toute autre... l'expérience même de la nature prouve que le miracle est impossible [18].

On se souvient, par ailleurs, de la boutade de Renan. « Que demain, écrivait-il, un thaumaturge se présente avec des garanties assez sérieuses pour être discuté : qu'il s'annonce comme pouvant, je suppose, ressusciter un mort, que ferait-on? Une commission composée de physiologistes, de physiciens, de chimistes, de personnes exercées à la critique historique, serait nommée. Cette commission choisirait le cadavre, s'assurerait que la mort est bien réelle, désignerait la salle où devrait se faire l'expérience, règlerait tout le système de précautions nécessaires pour ne laisser prise à aucun doute. Si, dans de telles conditions, la résurrection s'opérait, une probabilité presque égale à la certitude serait acquise [19] ». Et c'était encore la même façon de voir qui inspirait Carrel avant sa conversion, lorsqu'il déclarait que s'il était témoin d'une guérison, non pas nerveuse, mais organique, il deviendrait croyant et même dévot [20].

Toutes ces aberrations au sujet du miracle trahissent une manière trop étroite de concevoir celui-ci, en considérant le seul fait en lui-même et séparé de cet ensemble hors duquel il devient inintelligible. On comprend donc l'opportunité de la définition fournie par le Concile du Vatican : « Les miracles sont des signes très certains de la révélation [21] ».

17. *Sum. theol.*, III[a], q. 43, a. 4 *in c.*
18. *Philosophical Essays*, Londres, 1750, p. 173 et suiv.
19. *Vie de Jésus*, Introd., p. CXVII.
20. *Le Voyage de Lourdes*, p. 39, 41.
21. Sess. III, c. 3; Denz., 1790.

La définition du miracle.

Le miracle est un signe. — Comment prêterait-on une attention sérieuse à un signe détaché de la réalité qu'il signifie? Dans les pays bouddhistes, le respect dû aux édifices religieux exige qu'avant de pénétrer dans un temple ou dans une pagode, on se déchausse. De soi, le geste d'enlever ses chaussures peut signifier n'importe quoi; que les chaussures sont trop étroites, par exemple. Seul, le contexte bien précis donne à ce geste sa signification religieuse. Le miracle est un signe, mais il est *signe de la Révélation.* Notons ici tout le progrès réalisé depuis saint Augustin. Pour Augustin, le miracle est toujours un signe de Dieu, signe renforcé de sa puissance et de son amour. Il est distinct des marques usuelles d'attention de la Providence divine en ce que, par son étrangeté même, il contraste avec le cours habituel des choses. En le rattachant intrinsèquement à la Révélation, le Concile du Vatican explicite tout ce que contenait encore d'enveloppé la pensée d'Augustin. Le miracle n'est plus seulement un signe renforcé de la puissance et de la miséricorde divine, il est le signe spécifique de cet ordre tout nouveau que vient instaurer, en ce monde, le Fils Unique, envoyé par le Père, comme Révélateur et comme Rédempteur. Il est le signe du surnaturel. Et ceci projette une vive lumière sur la nature et la portée du miracle. Signe d'un ordre tout nouveau, le miracle doit être lui aussi tout nouveau; c'est-à-dire sans commune mesure avec l'ordre naturel. Il doit être dans la nature, car il n'est signe qu'à cette condition, sans être néanmoins jamais de la nature. Comme le surnaturel, nous l'avons dit, sanctifie tout l'homme, sans jamais être de l'homme. Et l'on voit donc comment, selon la remarque très pertinente de Blondel qui insiste beaucoup sur cet aspect symbolique du miracle, on voit comment le caractère préternaturel du prodige, loin d'offenser la raison, répond au contraire à l'attente même de la raison. Pour le reconnaître, en effet, comme signe d'un ordre sans commune mesure avec les forces naturelles, ce qu'on exige de lui, c'est qu'il apparaisse comme étranger à la nature [22].

Et c'est, en définitive, un signe spécifique du Christ qu'il convient de voir dans le miracle, du Christ en qui tout l'ordre de la nature, par sa participation à la vie même de Dieu, trouve renouveau et résurrection. Les miracles de l'Ancien Testament avaient pour but d'annoncer, de préparer la venue du Messie promis par Dieu aux hommes. Et les prodiges du Nouveau restent, même après l'Ascension

22. *Bulletin de la Soc. Franç. de philos.*, art. *Miracle*, p. 143-144. On lira avec intérêt l'importante étude de M. l'abbé de Locht : *Maurice Blondel et sa controverse au sujet du Miracle*, dans les *Ephemerides Theol. Lov.*, avril-sept. 1954, pp. 344-390. L'auteur y montre comment Blondel fut amené progressivement à manifester l'accord de sa pensée avec les données traditionnelles concernant le miracle.

du Sauveur, significatifs de ce mystère qui fonde tout l'ordre surnaturel actuellement existant : le mystère du Verbe présent au monde par son Incarnation.

Cette doctrine, dont le Concile du Vatican nous offre une base dogmatique, il peut être utile de la résumer en une définition dont les termes, en leur technicité même, mettent en relief des éléments divers. *Le miracle est un fait sensible que le cours habituel de la nature n'explique pas, mais que Dieu produit dans un contexte religieux, comme signe du surnaturel.*

C'est un fait sensible. — Le Concile du Vatican le conçoit bien comme tel. Outre les secours internes du Saint-Esprit, il y a des faits externes, dont Dieu se sert comme d'arguments [23]. Le miracle est donc inscrit dans la nature. On peut le saisir comme toute autre donnée de l'expérience. Et il faut donc répondre à Hume que l'expérience commune loin de s'insurger contre lui, l'enregistre au même titre que tout autre fait. Que s'il est sensible, on évitera donc d'inclure dans la catégorie des miracles, les grands mystères tels que la transsubstantiation dont rien n'apparaît au dehors. Et l'on admettra que c'est sur le terrain d'une expérience où le savant et l'ignorant se retrouvent, le terrain d'une expérience commune, que Dieu fait éclater son signe. Le miracle n'existe pas que pour le savant. Il est adapté à l'intelligence de tous [24]. Comment pourrait-il être adapté à l'ignorant s'il nécessitait une formation scientifique pour qu'on en saisisse le caractère préternaturel [25] ?

---

23. Sess. III, c. 3, Denz., 1790.
24. *Ibid.*
25. Le Père E. Dhanis, S. J., a publié, dans les *Analecta Gregoriana,* une étude remarquable sur le miracle : *Un chaînon dans la preuve du miracle* (*Anal. Greg.,* vol. LXVIII, Rome, 1954, pp. 63-66). Cette étude montre de façon très nette et, à notre avis, péremptoire que même en partant d'une conception du miracle qui définit celui-ci comme une exception aux lois scientifiques, le miracle garde toute sa force probante. Etant données les objections nombreuses que l'on soulève aujourd'hui contre le miracle au nom de la science et tout spécialement au nom des lois statistiques, il est d'un intérêt majeur d'établir, en se mettant sur le terrain même de la science, la valeur du miracle comme signe de Dieu. Devrait-on conclure de là qu'il n'y a connaissance certaine du miracle comme prodige, qu'après une connaissance scientifiquement élaborée du phénomène sensible? Nous ne le pensons pas : et le Père Dhanis ne le dit pas. Affirmer que le miracle fait exception aux lois de la nature (pp. 66, 70) peut signifier aussi qu'il fait exception à cet ordre constant de l'expérience commune qui engendre une vraie certitude.

Nous ne définirions pas, quant à nous, le miracle comme faisant exception aux lois scientifiques, si on entend par loi scientifique, non ce qui en constitue la base, le fait d'observation commune et stable, mais un principe méthodiquement, critiquement élaboré. Et le motif principal pour lequel nous n'admettrions pas cette définition du miracle, nous l'avons indiqué dans notre texte : le Concile du Vatican nous dit que les miracles sont adaptés à toutes les intelligences. Sans doute, entendait-il bien par là établir que le miracle peut avoir, même pour un savant, une valeur probante. Mais il ne faudrait pas, pour mettre en lumière cet implicite de l'affirmation conciliaire, lui faire dire que le miracle ne peut être l'objet

Ce fait sensible, le cours habituel de la nature ne l'explique pas. — A dessein, nous employons une formule très large, dont l'indétermination apparente est voulue pour désigner la préternaturalité du fait miraculeux. L'Eglise, en effet, compte parmi les signes du Seigneur une grande variété de prodiges. Le cadre d'une définition trop rigide devrait laisser tomber bon nombre de ceux-ci. Les récits évangéliques rapportent sans doute des phénomènes qu'aucune puissance créée ne serait capable de produire jamais : la résurrection des morts, par exemple. Ils parlent encore de faits dont ni la puissance de l'homme, ni les forces de la nature sensible, ne peuvent rendre raison : telles les guérisons subites de la lèpre, le recouvrement de la vue sans *processus* de guérison. Mais, ils relatent aussi un certain nombre de miracles qui, sans apparaître comme transcendant de soi les forces de la nature, dans les circonstances concrètes pourtant où ils furent produits, on saisit que la nature n'en était pas l'auteur. Telle fut la pêche miraculeuse. Que la mer véhicule des bancs de poissons innombrables, voilà bien un phénomène tout naturel. Pourtant dans le cas de la pêche du lac de Génésareth, ce n'était pas la nature qui avait provoqué cette abondance mais le Christ. Et les

---

d'une vraie certitude que pour le savant. Il nous paraît important d'insister sur ce point. Si nous nous en tenons aux données historiques et concrètes, nous devons bien convenir que les miracles se sont manifestés, selon toute leur valeur de prodiges et de signes, à des hommes démunis de toute formation scientifique : les Apôtres, par exemple.

Dirons-nous que l'Eglise, pour établir la qualité miraculeuse des faits par eux rapportés, fait abstraction de leur jugement sur ces phénomènes? Non certes. L'Eglise, qui se base sur le témoignage des apôtres, fait crédit à leur interprétation des faits. Le miracle est donc connaissable, comme miracle : il engendre une certitude du prodige qu'il est, préalablement à la connaissance proprement scientifique.

Il existe, en effet, une authentique certitude, qui préside à l'action de tout homme doué de sens commun et qui est préscientifique. Le Père Dhanis rappelle, à combien juste titre (*Ibid.*, p. 75), que notre activité intellectuelle possède, outre une finalité spéculative, une finalité pratique qui consiste à « diriger concrètement notre action ». Et il ajoute : « Or notre action manquerait de la promptitude, de la décision et de la confiance nécessaires, si elle n'était soutenue que par des jugements hésitants, sur les questions nombreuses et souvent urgentes au sujet desquelles on ne peut obtenir, surtout en peu de temps, des garanties très hautes. Pour faire droit aux requêtes de la finalité pratique de notre esprit, nous devons donc, dans un bon nombre de cas, juger fermement en nous accommodant de garanties inférieures à celles qu'une recherche plus désintéressée du vrai nous ferait réclamer » (*Ibid.*).

L'application de ces principes au cas du miracle nous semble obvie. Signe de la vérité révélée, le miracle a une finalité d'ordre pratique : amener l'homme, tout l'homme, à acquiescer sans réserve au message divin. Imaginerait-on le Christ accomplissant des miracles devant ses apôtres et leur enjoignant d'établir scientifiquement, avant de les admettre comme signes divins, leur authentique préternaturalité? Pourtant les Apôtres ne pouvaient légitimement croire à cause des signes, que moyennant la certitude que les miracles étaient d'authentiques prodiges. Il y a donc une certitude pré-scientifique, suffisant à justifier le comportement concret de l'homme même en face de données aussi importantes que celles d'une Révélation divine exigeant l'engagement total. Cette certitude est inhérente à l'expérience humaine.

Apôtres n'ont pas hésité à le reconnaître : *Dominus est* [26]. Si la tradition chrétienne ne veut pas se voir amputer d'une part considérable de son patrimoine de faits divins, il est indispensable que, dans la conception même de la préternaturalité de ces faits, elle maintienne cette plasticité qui lui permette d'y inclure la très grande diversité des miracles évangéliques. Ceux-ci présentent toujours, à tout le moins, ce caractère d'exception au cours habituel des choses, qui provoque l'admiration enthousiaste chez ceux que n'éloignent pas du Christ les préjugés [27].

Fait sensible que le cours habituel de la nature n'explique pas, *le miracle est produit par Dieu dans un contexte religieux.* — Que Dieu soit toujours l'auteur du vrai miracle, la tradition n'a jamais hésité à l'affirmer. Même quand Il se sert d'instruments auxquels Il prête sa puissance, c'est Dieu qui agit dans le miracle. Mais, Il agit toujours dans un contexte religieux. Contexte bien concret où l'on voit, d'une part, des hommes espérer, prier, attendre, même s'ils ne sont pas tout à fait conscients de cette attente; où l'on saisit, d'autre part, l'enseignement, l'action, la présence de Dieu qui répond aux hommes. Le miracle sert à ponctuer ce dialogue entre l'homme qui doit être sauvé et Dieu Sauveur.

Dans ce contexte religieux, *le miracle est signe du surnaturel.* Nous avons eu l'occasion de le dire déjà, un signe, en dehors de tout contexte, perd sa valeur de signe, puisqu'il devient inintelligible. Devrions-nous en conclure que le miracle n'a de signification que pour qui a reconnu déjà le contexte surnaturel dont il est le signe? A cette question sur laquelle nous aurons à revenir dans notre seconde partie, on devine déjà la réponse nuancée que la théologie catholique offre, dans son ensemble, réponse qui enlève à la doctrine du miracle jusqu'au semblant de pétition de principe qu'on voudrait y voir : le signe expliquant le signifié, et le signifié expliquant le signe. Puisque le contexte où s'insère le prodige est toujours religieux, avant de pénétrer dans le surnaturel comme seule la foi peut y faire entrer, il y a possibilité d'en saisir certaines valeurs religieuses, ces valeurs que Newman aimait à considérer comme le terrain de rencontre de tout homme avec le chrétien et qui portent suffisamment les garanties d'authenticité divine, pour que l'homme de bonne volonté n'hésite pas à reconnaître, dans le miracle, un geste de Dieu. Le contexte expliquera donc toujours le signe comme signe de ce Dieu qui est l'auteur de l'ordre surnaturel.

Voilà donc la doctrine de l'Eglise concernant le miracle. Il nous resterait à montrer la place qu'occupe celui-ci dans l'ensemble de la

26. Ioan., XXI, 4-7.
27. Cfr entre autres Mt., VIII, 23-27 et parall. : la tempête apaisée.

démonstration de l'authenticité divine de la Révélation chrétienne, à mettre en lumière sa valeur de signe du surnaturel.

II. LA PLACE DU MIRACLE DANS LA PREUVE DE L'AUTHENTICITE DE LA REVELATION

Nous avons beaucoup insisté, dans la première partie, sur l'importance du lien qui rattache le miracle à tout un contexte hors duquel il n'aurait pas de signification. Il était indispensable, croyons-nous, de faire ressortir la solidarité qui tient unis tous les éléments d'une révélation dont l'origine divine apparaît pleinement par ce lien même qui harmonise entre elles toutes les pièces d'une même démonstration [28].

La tentation des faibles consiste, en effet, à chercher, dans le fait sensible, l'argument décisif. Et par un retour bien compréhensible des choses, le grief des esprits forts naît de la fausse conviction que l'apologétique chrétienne cède toujours à cette tentation. Carrel avait dit : « si je vois une guérison organique à Lourdes, je croirai ». Il fut le témoin d'une telle guérison et dut convenir ensuite que le prodige n'avait pas réussi à dissiper ses doutes. Avant lui, Séailles avait ridiculisé tout recours au miracle comme si l'homme évolué avait besoin de ce faux prestige extérieur pour étayer les preuves qui font appel à la raison [29].

Le miracle n'est pas toute la preuve, pas plus que l'accord, frappé par la main gauche, n'est toute la sonate. Mais, à sa place, qui est donc celle d'un accompagnement, il joue un rôle important, voire indispensable, comme l'accord, sans lequel la mélodie n'aurait pas tout son rythme, ni toute sa vigueur.

Le miracle est un accompagnement, un accompagnement sensible d'une révélation qui, s'adaptant à l'homme, le prend tout entier. Cette révélation parle, en effet, à la personne dans le secret de sa conscience et de son cœur. Il existe un ensemble de critères internes : illuminations, motions de grâce qui sont éminemment significatives de l'action surnaturelle de Dieu. Elle parle à l'homme en tant qu'il est membre d'une société : l'Eglise demeure, par excellence, le signe de la révélation du Christ. Faut-il s'étonner de ce que cette même révélation s'adressant à l'homme, cet être si profondément enraciné dans l'univers sensible, lui parle aussi le langage des choses et trouve le moyen de se rendre accessible par le truchement de signes corporels?

Même l'homme d'aujourd'hui, si féru qu'il soit de raisons qui parlent à la raison, se dispense-t-il de chercher dans l'univers sensi-

---

28. C'est ce que fait lumineusement ressortir l'ouvrage du P. J. Levie, S. J., *Sous les yeux de l'incroyant*, 2e édit., Bruxelles, 1946.

29. Cfr Carrel, *Le Voyage de Lourdes*, p. 75-77 et Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, p. 34.

ble non seulement des sources d'inspiration pour sa pensée, mais des moyens d'expression de sa personnalité? Son génie, s'il en a, peut-il se passer des signes sensibles, dès qu'il entreprend de communiquer à autrui ses trouvailles? Dieu, par respect pour l'homme, ne va-t-il pas, s'il veut se faire entendre de lui en plénitude, lui parler un langage vraiment humain, où toute vérité trouve son accompagnement dans l'univers des choses?

Encore faut-il que le miracle concoure à l'harmonie et qu'il ne constitue pas une rupture d'équilibre. Et, il semble à première vue que telle soit bien la condition du prodige. Produit dans un monde d'événements dont le cours ordonné rythme l'expérience commune, le miracle y fait toujours, selon l'expression d'Edouard Le Roy, ressaut [30]. Sa présence est toujours bouleversante, comme un accident. Elle apparaît donc comme indice du désordre, en un univers où l'on se plaît à chercher, dans l'ordonnance de toutes choses, un reflet de la sagesse du Créateur.

Evolution du concept de nature.

Avant de répondre à la question, il est indispensable de nous rappeler l'évolution radicale réalisée, depuis un siècle, dans la représentation de la nature. Tandis qu'au siècle dernier la nature était conçue comme un tissu serré de phénomènes où le déterminisme pouvait seul garantir la valeur objective de toute connaissance scientifique, tissu imperméable à toute intrusion de forces non-naturelles [31], de nos jours, la théorie des *quanta,* entre autres, a substitué à la loi du déterminisme rigoureux, celle d'un déterminisme statistique, d'un déterminisme qui laisse un certain jeu entre les phénomènes et suppose donc toujours une certaine indétermination dans la nature.

Ch. Eug. Guye, dans son ouvrage *l'Evolution physico-chimique* [32], met vivement en lumière ce changement de perspective. « Dans la physique nouvelle, écrit-il, nous voyons de plus en plus ce déterminisme absolu se transformer en un déterminisme statistique plus large. En outre, les phénomènes élémentaires, qui paraissaient simples aux yeux des contemporains de Laplace, se sont révélés, à leur origine même, d'une extrême complexité; ils constituent comme un monde nouveau dans lequel le déterminisme statistique semble devoir

30. Edouard Le Roy avait proposé jadis à la société française de philosophie, une explication du miracle qui n'était rien moins que la négation de celui-ci. Confondant condition et cause Le Roy, qui lisait dans l'Evangile ces paroles du Christ : « si tu crois, tout est possible », en concluait que la foi est la cause même du prodige. Cette explication mise à part, il reste que la définition, proposée par lui, reprend sur plus d'un point les éléments de la définition traditionnelle (cfr *Bulletin de la société française de philosophie,* 1912, p. 96 et ss.).

31. Cfr, par exemple, Graf Keyserling, *Das Gefüge der Welt.*

32. Paris, Hermann, 1942, p. 299.

aussi régner en maître ». Et il ajoute : « Lorsque les domaines envisagés deviennent suffisamment petits, lorsque les éléments statistiques deviennent de moins en moins nombreux, apparaissent alors des incertitudes, des indéterminations qui ouvrent à la philosophie en général des horizons beaucoup plus larges et n'excluent même pas scientifiquement l'intervention possible de quelque volonté ou de quelque libre-arbitre, qu'il est préférable et prudent de ne pas vouloir localiser puisque nous comprenons à peine ce que c'est que l'espace ».

Là donc où jadis on disait : l'imprévisible est, pour un savant, impensable et l'avenir de la science est dans la prédétermination toujours plus précise des phénomènes, aujourd'hui on dit : l'imprévisible fait partie intégrante des prévisions mêmes de la science.

Ces deux conceptions, celle du déterminisme absolu, celle du déterminisme statistique, opposées l'une à l'autre au point de sembler contradictoires, offrent ce caractère commun, concernant le problème qui nous occupe, qu'au nom de l'une comme de l'autre, on a cru devoir refuser de faire une place quelconque au miracle dans l'univers. Pour la première, le miracle, parce qu'il échappe comme tel à l'emprise des lois, s'affirme comme le scandale de la raison consciente des exigences de l'esprit scientifique. Pour la seconde, le miracle n'offre jamais la garantie d'une intervention spéciale de Dieu, puisqu'il n'est pas impossible de le situer dans la marge laissée aux phénomènes de l'expérience par le déterminisme statistique. Bien que tendant l'une et l'autre en définitive à nier le miracle, car ne pas reconnaître en lui la causalité divine, c'est nier son être de miracle, ces objections nécessitent un traitement différent, étant donnée la différence des points de vue selon lesquels elles abordent le problème.

Réflexions sur le déterminisme.

On a réfuté abondamment déjà le déterminisme. On a montré, comme de juste, qu'il n'est erroné que lorsqu'il s'offre comme une explication métaphysique des choses, c'est-à-dire, comme un déterminisme absolu niant l'action d'une cause transcendante et libre à l'origine du monde et substituant à celle-ci le jeu de causes purement immanentes. Ce déterminisme-là parce qu'il nie l'existence de Dieu et donc de l'action créatrice, c'est bien antérieurement à l'exposé du problème du miracle qu'il faut le rencontrer, c'est sur le terrain même de la théodicée. Quand on aborde la question du miracle, on suppose toujours démontrée l'existence de Dieu Créateur. De soi le miracle n'existe pas pour prouver l'existence de Dieu, il est signe du surnaturel.

On a insisté aussi sur le fait qu'un déterminisme purement scientifique, parce qu'il est toujours relatif, se bornant à présenter une

théorie explicative des phénomènes d'expérience, n'offre jamais comme tel une objection contre le miracle. Car même si la nature se présentait dans l'expérience, comme un tissu serré de phénomènes reliés entre eux par un enchaînement inéluctable d'antécédents et de conséquents, il resterait toujours que cet ordre et cette rigueur sont enveloppés d'une contingence radicale, celle de la création qui rend ce tissu de phénomènes perméable à l'action de la cause première.

A ces arguments péremptoires, on ne voit pas ce qu'il y aurait à ajouter. Mais, il peut être utile de mettre bien en lumière la conclusion qui se dégage de ces raisonnements et qui trop souvent demeure implicite. Cette conclusion la voici : le miracle n'est jamais une objection contre la science. La science s'occupe des activités de la nature et non de celles qui ne sont pas de la nature. Si le miracle devait être produit par la nature, il serait un monstre de contradictions. Il serait par hypothèse ce que la nature ne peut produire et néanmoins il serait produit par elle. Mais si le miracle existe dans la nature comme l'effet d'une cause qui reste transcendante dans son action tout immanente à l'ordre naturel, loin de s'opposer au déterminisme, il ratifie et souligne en quelque sorte celui-ci. Comme la main qui soutient une pierre au-dessus du sol, loin de nier les lois de la pesanteur, affirme la réalité de ces lois.

Resterait à montrer que cette action d'une cause extrinsèque à la nature et qui produit ce bouleversement dans l'ordre des faits naturels ne produit pas le désordre. Et c'est ici que la *philosophia perennis*, indépendamment de tout système particulier de pensée, nous manifeste un aspect des plus riches de sa synthèse. L'univers matériel, dans cette tradition, apparaît centré non pas sur soi mais sur l'homme, existant non pour soi mais pour aider à la réalisation de la destinée morale et spirituelle de l'homme. Contingent dans son être de créature et destiné, en vertu de cette contingence, à être signe de Dieu, il est, dans sa finalité même, affecté de contingence et destiné à servir d'instrument à l'homme.

De ce point de vue, dans les brusqueries mêmes qu'il inflige à la nature, lui qui violente toujours de certaine façon le cours normal des choses, le miracle, loin de causer du désordre, réalise au contraire une perfection plus grande de l'ordre, s'il est vrai, comme nous l'avons indiqué déjà et comme nous aurons à le redire, que, signe du surnaturel, il contribue à hausser l'homme jusqu'à une connaissance et un amour de Dieu, tout nouveaux. En ce sens, il faut même dire que le miracle répond au vœu le plus secret de la nature, non seulement lorsque, apparaissant comme un prodige de miséricorde, il rend la vue à l'aveugle, l'ouïe au sourd et le mouvement au paralytique. Car le vœu de l'œil n'est-il pas de voir? Celui de l'oreille, d'entendre? Et celui des membres du corps de se mouvoir? — Mais encore, sous l'aspect de phénomènes purement cosmiques qu'il prend parfois (tem-

pête apaisée, multiplication des pains, pêche miraculeuse), il resserre les liens qui unissent l'univers à l'homme, épanouit cette vertu du monde sensible qui le fait participer à toutes les réalisations de la personne humaine. Contingence du monde matériel, faiblesse et force tout ensemble d'un univers, atteignant, dans l'homme et avec l'homme, aux destinées les plus hautes de celui-ci ; la philosophie traditionnelle, par l'affirmation de cette double contingence du monde matériel, laisse donc le champ libre à l'action miraculeuse.

Objections tirées des lois statistiques.

Mais, dira-t-on sans doute, ce n'est pas au nom du déterminisme qu'aujourd'hui on trouve à objecter contre le miracle : c'est au nom même de la contingence. Vous parlez de contingence métaphysique. En réalité c'est sur le terrain de la science qu'elle s'affirme de nos jours. Loin de s'imposer comme un tissu serré de phénomènes rattachés entre eux par des liens de nécessité, la nature laisse apparaître partout l'indétermination. Indétermination qu'expriment les lois statistiques et dont Ch. Guye disait, on s'en souvient, qu'elle « n'excluait même pas scientifiquement l'intervention possible de quelque volonté ou de quelque libre-arbitre [33] ». Que Dieu puisse agir dans la nature, il n'est pas question ici de le nier, mais comment savoir qu'il l'ait fait? Comment, devant un phénomène étrange, établir que Dieu en est l'auteur, si le jeu des forces de la nature est tel qu'on peut légitimement lui attribuer des effets dont les antécédents actuellement connus de la science ne peuvent rendre raison?

Sans doute, pourra-t-on répondre que pour certains miracles, qu'on est convenu d'appeler miracles de premier ordre, la marge entre les phénomènes, le jeu des indéterminations ne suffiront jamais à en rendre compte, puisqu'il s'agit de phénomènes équivalents à des créations. Quel homme de science, devant la résurrection subite d'un cadavre déjà putréfié, se contenterait, s'il devait en rendre raison, d'un simple appel à la collusion possible de forces physico-chimiques et biologiques?

Une telle réponse cependant, pour pertinente qu'elle soit en ce qu'elle affirme l'incapacité radicale du déterminisme statistique à expliquer jamais certains miracles, nous semble, au total, insuffisante. Tout d'abord, elle ne vaut que pour quelques miracles, le grand nombre de ceux-ci devant être rangés dans la catégorie des miracles de second ordre. — Nous n'allons pas tout de même laisser tomber tous les faits évangéliques sauf les trois résurrections qu'on y trouve mentionnées et peut-être la multiplication des pains. — De plus, cette réponse est prisonnière d'une optique qui réduit les dimensions du problème aux seules données de l'expérience sensible,

33. *Op. cit.*, p. 299.

comme si on pouvait se contenter de considérer le miracle dans sa seule entité de phénomène physique. Dans cette optique, la seule évidence qui s'impose, c'est l'absence d'explication que la science est à même de fournir au fait constaté. Et la seule disposition du savant digne de ce nom, c'est la disposition d'attente.

Mais, nous l'avons dit déjà, ce qui caractérise le miracle, c'est précisément que sa cause ne demeure jamais indéterminée. Tout le contexte montre quelle est cette cause. Le paralytique auquel le Christ enjoint de se lever : « Prends ton grabat et marche [34] », en obtempérant à cet ordre, montre à l'évidence l'auteur de ce prodige dont il est l'heureux bénéficiaire. Et quand devant le tombeau où Lazare repose depuis trois jours, Jésus dit : « Lazare viens dehors [35] », tout le contexte encore une fois indique en vertu de quelle puissance le cadavre revient à la vie. Et il en va toujours ainsi des vrais miracles. Avant sa guérison, un malade s'adresse, par la prière, à quelqu'un. S'il ne le fait pas, son milieu se charge de le faire pour lui. Sa guérison doit être obtenue du Christ, de la Vierge ou d'un saint déterminé. Les pèlerinages aux sanctuaires de miracles disent assez, indépendamment même des prières qu'on y récite, de qui on attend les guérisons et faveurs spirituelles.

A moins donc de déclarer cette cause chimérique, à moins de contester à Dieu le pouvoir d'intervenir directement ou médiatement dans le cours des événements de la nature — affirmation et négation qui dépassent la compétence du savant, auxquelles d'ailleurs, sur le plan philosophique, la preuve de l'existence de Dieu, créateur de toutes choses, répond de façon décisive —, on ne voit pas comment au nom des lois statistiques on peut refuser de prendre en considération le miracle. Il importe donc, pour qui veut étudier, sans préjugé aucun, les faits dits miraculeux de prêter une attention sérieuse à cette explication qu'en suggère le contexte religieux. Et, après avoir déblayé le terrain de certaines difficultés qui semblaient obstruer les voies d'accès à l'étude du miracle, il nous faut voir maintenant comment ce dernier est un signe très certain du surnaturel.

Le miracle, signe du surnaturel.

Pour éviter toute équivoque, disons tout d'abord de quelle certitude il peut être le principe et quels éléments font partie intégrante de sa force probante. Parce qu'il s'offre à nous comme un fait sensible, inscrit dans l'expérience commune, on pourrait croire que l'évidence de sa fonction de signe sera aussi immédiate que l'évidence de son aspect prodigieux. C'est une tentation pour bien des hommes, nous l'avons dit déjà, d'attendre du fait qu'il parle si

34. Mt., IX, 6.
35. Ioan., XI, 43.

éloquemment, dans sa nouveauté même, de la puissance dont il est issu, qu'il engendre comme une certitude physique de sa provenance divine. Découvrir en lui cet argument massue, qui pulvérise dans la conscience tout germe de doute, parce qu'il s'impose à elle comme le fait lui-même s'impose au sens, l'homme de bonne foi est trop souvent hanté par ce mirage. Or, c'est précisément ce que le miracle ne peut réaliser jamais. A ceux qui, comme Séailles, s'indignent de ce que l'assentiment aux vérités religieuses soit emporté de force, par le prestige qu'exerce, sur l'homme ordinaire, le spectacle de faits étonnants et rares, il faut le dire bien haut : le miracle ne prend jamais d'assaut le consentement de l'homme au surnaturel. Devant le fait, quelque prodigieux qu'il puisse être, l'homme a encore toujours à interpréter sa valeur significative. Celle-ci non seulement fait toujours appel à sa raison, mais elle suppose un certain usage de sa liberté. Lumineuses sont à ce sujet les pages de l'Evangile qui nous montrent le Christ accomplissant ses miracles. Non seulement, devant un Hérode qui espérait assister à quelque bon tour, il se refuse à toute manifestation de sa puissance [36], mais là où les âmes sont trop mal préparées à saisir la portée d'un message divin, il ne peut, au dire de l'Evangéliste, opérer de prodiges [37].

On a souvent déjà souligné le fait que, devant les mêmes miracles, certains croient, d'autres, au contraire, s'endurcissent dans leur incrédulité. Mais, ce qui semble plus péremptoire encore, c'est l'affirmation même de Jésus en face des pharisiens : « Si je n'accomplis pas les œuvres de mon Père, ne croyez pas en moi, mais si je les fais et si vous ne voulez pas croire en moi, croyez à mes œuvres [38] ».

Eclatant comme fait sensible, le miracle doit toujours être interprété et il arrive qu'il le soit de façon contradictoire. C'est assez dire que, loin d'être contraignante, la certitude qu'il engendre au sujet de sa valeur significative est de l'ordre des certitudes libres. Est-ce étonnant? La crédibilité, dont le miracle constitue un élément de base, doit préparer l'adhésion de foi. Celle-ci est libre. N'est-il pas normal, dès lors, que la crédibilité soit, elle aussi, de l'ordre des certitudes libres? Une telle certitude, rappelons-le, n'est jamais, dans l'intelligence, l'œuvre de la seule intelligence. Cette faculté du vrai resterait fermée à la perception de certaines réalités qui sont de l'ordre du bien, de l'honnêteté et en général des vertus morales et religieuses, si le vouloir n'était en elle qui l'élargit, qui la hausse jusqu'à la perception de ces vérités.

Le Père de Tonquédec [39], en une page que nous aimons à citer,

---

36. Mc, VI, 5.
37. Lc, XXIII, 8-11.
38. Ioan., X, 37-38.
39. J. de Tonquédec, S. J., *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, 3e édit., Paris, 1923, pp. 233-234.

fait ressortir très heureusement la qualité de cette certitude. « C'est, dit-il, une certitude qui porte sur des questions religieuses et morales où le doute est toujours possible, où il peut être suggéré comme écarté par les dispositions de la volonté. Ce peut être, en beaucoup de cas, sinon en tous, une certitude libre, ce qui ne veut pas dire une certitude arbitraire ou mal fondée. Elle ne consiste pas en effet à tordre son esprit pour le tourner violemment du côté d'une hypothèse préférée : elle ne fait pas voir réel, en vertu d'un décret subjectif, ce qui ne l'est pas. Mais elle résulte d'une volonté loyale et franche, qui n'a pas peur de la lumière, et qui prend librement et méritoirement la position qu'il faut pour bien voir. On ne voit pas ce que l'on veut, mais on est libre de prendre la position où l'on verra ce qui est ».

A partir donc de la perception du fait sensible dérogeant à l'ordre habituel des choses, il y a tout un monde nouveau de valeurs morales et religieuses en lequel l'homme doit entrer, pour saisir la signification du miracle. Et ce monde-là l'homme n'y pénètre jamais par une partie seulement de lui-même, par le jeu d'une seule de ses facultés. C'est tout entier, tête et cœur, qu'il y entre ; c'est par un consentement à la saisie de ces valeurs qu'il peut former en son esprit la certitude qu'elles sont présentes et agissantes dans son univers.

Mais, ne semble-t-il pas qu'à parler ainsi nous forcions la note de ce qui est requis pour qu'il y ait miracle ? La réalité dont le miracle est le signe est surnaturelle. Faire dépendre la saisie de la signification du miracle de la perception des valeurs religieuses du contexte auquel il est lié, n'est-ce pas tomber dans le piège d'une évidente pétition de principe ? Le miracle doit être signe du surnaturel et, d'autre part, on ne perçoit cette signification que si on a opté déjà en faveur du surnaturel. Et pour sortir de l'impasse devrons-nous dire, avec le Père Rousselot, que nous ne saisissons la valeur significative du miracle que dans et par la foi ? La même lumière qui fait dire oui au surnaturel donnerait de percevoir la signification du miracle [40].

La solution de cette difficulté, plus apparente que réelle, se trouve, croyons-nous, dans une position beaucoup plus nuancée que notre tradition ne laisse pas de nous offrir. Entre la volonté fermée au surnaturel par légèreté ou mauvais vouloir et la volonté élevée déjà par la grâce de foi, il y a place pour une volonté ouverte au surnaturel auquel elle n'adhère point encore formellement, auquel cependant elle n'est pas radicalement indifférente, mais que, bien plutôt, secrètement elle désire. Notre philosophie traditionnelle fait une place très large à cette volonté-là lorsqu'elle nous parle d'un désir naturel de la vision béatifique.

40. *Les Yeux de la Foi*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, t. I, 1910, pp. 256-257.

Des controverses récentes, au sujet de ce problème déjà ancien, on doit conclure, même en adoptant sur ce problème une position *minima*, celle qui situe ce désir dans la seule aptitude de nos facultés spirituelles à connaître toute vérité, à s'attacher à tout bien, on doit conclure qu'il y a dans l'homme une puissance radicale, discrètement ouverte sur un don que jamais la nature ne pourrait exiger mais qui comblerait celle-ci en dépassant toutes ses attentes s'il lui était consenti. Ce désir naturel, que l'homme ne doit, d'ailleurs, pas connaître explicitement pour que celui-ci soit en lui une force agissante, éclaire de façon inespérée la question qui nous occupe. L'homme, considéré dans sa nature, n'est pas indifférent au surnaturel. Sans pouvoir jamais y prétendre, sans pouvoir efficacement s'orienter vers lui, il reste par rapport à lui dans cette disposition d'ouverture qui s'exprimerait comme suit : « Si le surnaturel m'est offert, je ne puis pas ne pas souhaiter en vivre ». A fortiori dans l'ordre actuel où la vision de Dieu constitue la fin réelle et concrète, convient-il de dire que l'homme vit secrètement dans l'attente du don de Dieu, et que des grâces antérieurement au don de la foi stimulent tout son être vers la recherche de cette fin.

Une telle volonté exprimant le vœu secret de l'homme est toute la bonne volonté. Elle suffit pour qu'en présence d'une révélation appuyée par des signes, l'homme puisse reconnaître dans ces signes le geste de Dieu. Sans doute, faudra-t-il, dans le concret, réveiller, par delà les passions qui l'étouffent, cette disposition d'ouverture au surnaturel et, pour obtenir cette droiture foncière qui mette la volonté élicite d'accord avec la volonté de nature, la grâce, dans l'ordre actuel, sera le plus souvent nécessaire : *plerumque*, comme dit l'encyclique *Humani Generis*. Il reste, néanmoins, qu'en vertu de cette puissance foncière de son être qui l'oriente vers tout bien comme vers toute vérité, l'homme est à même, avant d'avoir reçu la lumière de foi, de porter sur le surnaturel certains jugements de valeur.

La foi, il est bien vrai, lorsqu'elle aura jailli en lui, éclairera d'un jour tout nouveau et le révélé et ce qui en est le signe. Mais, il y a dans l'homme, antécédemment à l'octroi de cette lumière, assez de connaturalité native avec le Bien parfait, pour qu'un don, positivement offert par Dieu, ne soit pas confondu avec les hallucinations de la nature et les supercheries du démon. Et ne serait-il pas étonnant qu'après avoir défini l'intelligence la faculté du divin [41], on refuse à celle-ci jusqu'à la lumière qui lui ferait reconnaître dans le miracle un signe de Dieu. Cette lumière, la tradition chrétienne ne l'a jamais refusée à l'intelligence. Il nous resterait à montrer comment elle est pratiquement agissante.

De ce qui précède, il apparaît donc que l'homme, capable toujours

41. P. Rousselot, S. J., *L'intellectualisme de saint Thomas*, 3e édit., Paris, 1936, pp. 228-229.

de se fermer au surnaturel, ne lui est pas naturellement indifférent. A moins de supposer en lui une opposition préalable au message divin, laquelle n'est ni spontanée, ni naturelle, l'état qui caractérise sa « situation » par rapport aux mystères divins est celui d'une attente. Attente qui trouve un minimum d'expression dans cette certitude que Dieu peut agir dans la nature pour y réaliser des effets qui dépassent toutes les ressources de celle-ci. Attente qui contient au demeurant bien plus que cela : une disposition à suivre Dieu là où Dieu conduit, à accepter ce que Dieu envoie. Volonté de droiture, elle est dans l'intelligence qui doit juger des faits, cette force libératrice des préjugés, des étroitesses qui fermeraient l'homme à toute initiative venue d'En-haut. Elle donne à l'intelligence de lire le contexte où s'insère le miracle, de reconnaître que telle personne, par sa parole et par son action, est tout orientée vers Dieu, qu'elle parle et agit, en fait, au nom de Dieu, que la doctrine qu'elle propose mène à Dieu et qu'en tout point elle est de nature à hausser le niveau moral et religieux de l'homme. Elle donne de percevoir, dans la prière qui précède et accompagne le miracle, l'élan des cœurs vers Dieu et de saisir sur le vif le dialogue entre l'homme qui attend, qui espère et Dieu qui répond en comblant l'attente de l'homme. Bref, elle donne de saisir du signe qu'il est geste de Dieu.

L'histoire de chacun des prodiges divins offre en lecture, à travers la très grande diversité d'éléments secondaires, ce même contexte toujours. C'est cette femme atteinte d'hémorragie depuis douze ans, qui a perdu tout son avoir à consulter les médecins, dont l'état n'a fait qu'empirer depuis. Mais elle a entendu parler de Jésus et se mêlant à la foule elle n'a qu'un désir : toucher son vêtement. Si je parviens à toucher son vêtement, se disait-elle, je serai guérie. Elle le toucha et aussitôt fut guérie [42]. Voilà le fait. Pour que la signification en soit bien saisissable, Jésus, conscient « qu'une vertu s'est échappée de lui », demande qui l'a touché. Craintive et tremblante, la femme s'approche, s'agenouille devant lui et dit la vérité. Et Jésus de conclure : « ta foi t'a sauvée, va en paix ». C'est encore cet aveugle dont le nom nous est connu, Bartimée, qui mendiait, assis sur la route. Comme il entendait dire que Jésus passait par là, il se mit à crier : Jésus, Fils de David, ayez pitié de moi. Et Jésus, l'ayant fait venir, lui demanda ce qu'il voulait. Seigneur que je voie, dit l'aveugle. Et Jésus reprit : va, ta foi t'a sauvé. Et aussitôt il vit [43]. Une autre fois, c'est un lépreux qui s'approche et qui, s'étant agenouillé, dit : « Si vous voulez, vous pouvez me guérir. » Et Jésus, touché de compassion, étend la main, le touche et dit : « Je le veux, sois guéri ». Et aussitôt, la lèpre disparut [44].

Dans tous ces cas, et dans le cas de tous les miracles reconnus comme authentiques par l'Eglise, seule la volonté d'exclure l'inter-

42. Mc, V, 25-34.
43. Mc, X, 46-52.
44. Mc, I, 40-43.

vention divine dans le monde, la volonté d'exclure le surnaturel, peut fermer l'esprit à l'évidence qu'offre l'ensemble des faits : cet homme de Dieu, qui parle sans cesse du Royaume, des conditions requises pour y entrer : charité, pureté, foi, renoncement et amour, cet homme fait les œuvres qu'on attend de Dieu seul. Il dit d'ailleurs que c'est en vertu du pouvoir de Dieu qu'Il les réalise, pour prouver l'authenticité divine de sa mission. En faut-il davantage pour engendrer la certitude morale que ses miracles sont les signes de Dieu?

Fait sensible, produit dans la nature, sans jamais être de la nature, le miracle signifie donc ce qu'il symbolise : la présence d'un ordre sans aucune mesure avec l'ordre naturel, qui s'empare de celui-ci, pour l'élever jusqu'à la rencontre du mystère Divin.

CONCLUSIONS

L'attitude de l'Eglise en face du miracle demeure, pour le croyant comme pour l'incrédule, un modèle d'équilibre religieux. Elle qui déclare solennellement que le miracle est un signe très certain de la Révélation, signe adapté à toutes les intelligences [45], se montre très réservée quand il s'agit d'établir, dans le concret, que tel fait est miraculeux. C'est qu'elle doit prendre vigoureusement position contre toutes les contrefaçons du surnaturel. De même que jadis elle sut, avec une clairvoyance divine, distinguer les évangiles authentiques des narrations apocryphes, elle doit aujourd'hui encore, éliminer les pseudo-prodiges dont la crédulité populaire reste toujours friande.

Ce qui nous semble surtout digne d'intérêt, c'est la méthode employée par elle pour réaliser ce discernement. La donnée essentielle qu'elle étudiera tout d'abord, c'est le contexte où le prodige fut produit. Et c'est à un discernement des esprits qu'elle procède avant tout. Pour établir efficacement l'indispensable ligne de démarcation entre l'hallucination collective, l'hystérie, voire les puissances démoniaques, et l'action de Dieu, elle se sert de la règle lumineuse, qu'elle seule d'ailleurs peut appliquer sans défaillance, parce qu'elle seule est constituée par Dieu *custos et magistra Revelationis*, la règle qui veut que l'Esprit de Dieu n'a rien de commun avec l'esprit de ténèbres. Le fait est-il dans tous ses tenants et aboutissants digne de Dieu? C'est à répondre à cette question qu'elle emploie tout d'abord son acribie, œuvre en elle de l'Esprit Saint.

Si elle fait appel au médecin, au savant, ce n'est pas pour leur demander un verdict sur la valeur miraculeuse du fait, mais pour obtenir une déclaration concernant l'authenticité de l'existence de ce fait et des caractères qu'il offre à l'observation. Ce malade était-il bien atteint de telle maladie? Est-il vraiment guéri? Cette guérison

45. *Conc. Vatic.*, Sess. III, c. 3; Denz., 1790.

fut-elle obtenue sans intervention médicale? Quand la réponse à ces questions est positive, il lui reste à voir si le phénomène est dû à l'intervention de Dieu. Le moindre défaut d'honnêteté, le moindre signe de déséquilibre chez le bénéficiaire du prodige lui fait suspendre, parfois pour des années, son jugement. Non pas qu'elle ignore que la condescendance divine puisse s'accommoder même de telles misères. Mais, témoin de ces déviations et à moins d'éléments nouveaux qui viennent projeter sur les faits une lumière accrue, elle sent ébranlée en elle la certitude de leur origine divine.

Réserve de l'Eglise, réponse éloquente à tous ceux qui voient dans le miracle le fruit de l'abusive crédulité des croyants. Que de fois l'Eglise n'a-t-elle pas dû endiguer l'enthousiasme des foules trop enclines à découvrir du surnaturel là où il n'y avait, en réalité, que de l'étrange! C'est à travers le filtre de cet esprit critique, marque évidente de l'assistance spéciale promise par Dieu à son Eglise, que les miracles authentiques viennent jusqu'à nous. Munis de cette garantie, ils peuvent aujourd'hui comme hier et comme demain remplir en plénitude leur fonction de témoins. Ils sont, dans la nature sensible, les signes très certains de la puissance et de la miséricorde de Dieu.

Cependant, ce n'est sans doute pas dans cette réserve toute pratique de l'Eglise, que se manifeste le plus clairement son équilibre religieux : c'est sur le terrain même de la doctrine qu'elle propose. Centrée sur le Verbe fait chair, sa dogmatique comporte, en tous les problèmes concernant le salut, l'affirmation d'une collaboration intime de l'univers à l'œuvre rédemptrice. Le corps du Christ, source des sacrements, lui-même sacrement par excellence, selon l'expression de saint Augustin, est aussi le principe de la signification du monde sensible, par rapport aux mystères divins.

En face de toutes les spiritualités, chrétiennes et autres, qui exaltent l'esprit au point de ne voir dans le corps que l'obstacle aux progrès dans les voies intérieures, l'Eglise visible, dont la constitution même imite le Verbe incarné, puisqu'elle est à son image, humaine et divine tout ensemble, offre à l'homme, dans l'ordre de la pensée comme dans celui de l'action, cette synthèse harmonieuse, en laquelle l'homme tout entier trouve la lumière comme il trouve le salut. De sorte que la matière, ce principe de dispersion, de dissolution, devient principe d'unité, instrument de vie, comme le dit la phrase à jamais célèbre de Tertullien : *Caro salutis est cardo* [46].

On voit donc bien comment le prix qu'elle attache au miracle n'est, sur le plan de la révélation, que la mise en œuvre d'un principe que l'Eglise tient pour fondamental dans tout l'ordre de la Rédemption : la collaboration de tout le créé à la divinisation de l'homme.

F. TAYMANS, S. J.

46. *De Carnis resurrectione*, VIII; *P.L.*, II, 806.

Les Paraboles de la Miséricorde
(Lc, XV, 1-32)

I. LEUR TITRE, LEURS CIRCONSTANCES ET LEUR PORTÉE DOCTRINALE

1. — *Leur titre.*

Saint Luc, l'écrivain de la « mansuétude du Christ » (Dante), nous présente au chapitre quinzième de son Evangile trois des plus touchantes paraboles de Jésus, celles de la brebis égarée, de la drachme perdue et de l'enfant prodigue.

L'harmonieuse disposition du chapitre, qui raconte « avec suite » (Luc, I, 3) ce qui s'enchaîne de façon si naturelle, contribue singulièrement à préciser la portée respective de chacune des trois paraboles et donne un relief saisissant à l'idée qu'on veut nous y faire concevoir de la bonté du Sauveur et de celle de Dieu le Père.

Tout le contenu est bien dans la ligne du troisième Evangile, dont l'un des soucis majeurs consiste précisément à reproduire d'entre les paroles et les attitudes de Jésus celles qui sont les plus révélatrices de ses dispositions miséricordieuses. Il suffit de rappeler le généreux pardon accordé ou proposé aux égarés de tous genres : à la grande pécheresse (VII, 36 ss.), à Zachée, à Judas (XXII, 48), à Simon-Pierre (XXII, 61), au bon larron et même aux bourreaux (XXIII, 34) ; la compassion envers les pauvres et les malheureux (VI, 24 ss. ; VIII, 3 ; X, 31 ss. ; XI, 41 ; XII, 13 ss. ; XII, 33 ; XIV, 33 ; XVI, 9, 19 ss. ; XVIII, 22 ;...) ; la grande considération pour le sexe faible alors si méprisé (VII, 11 ss. ; VII, 36 ss. ; VIII, 2 ss. ; X, 38 ss. ; XVIII, 1 ss. ; XXIII, 27 ss....) [1].

C'est cette caractéristique que l'on veut souligner lorsqu'on intitule « paraboles de la Miséricorde », celles de ce chapitre quinzième de S. Luc.

2. — *Leurs circonstances (Lc, XV, 1-2).*

En quel lieu et en quel temps Jésus a-t-il prononcé ces paraboles ? Est-ce en Judée « pays des bergers » (Willam) ? ou plutôt en Pérée (Simon-Dorado) ? ou encore ailleurs, mais à proximité d'une ville (Plummer, cfr Lc, XIV, 24) ? On ne saurait le dire. L'Evangéliste situe simplement son texte dans cette longue section intemporelle (Lc, IX, 51-XIX, 27) que domine la marche vers Jérusalem [2].

---

1. Cfr Vaganay, *Le Problème Synoptique*, 1954, p. 262 ss.
2. Cfr Marchal, *S. Luc*, p. 131.

La minutieuse enquête à laquelle il s'est livré (I, 3) et qui lui avait permis de mettre au jour les éléments inédits de cette section, ne lui avait pas en même temps fourni les indications chronologiques et topographiques complémentaires. Aussi en réunissant ces éléments dans un livret spécial, qui respecte l'ordonnance des cinq livrets évangéliques (*Mg*), a-t-il laissé subsister autour d'eux un certain flou, en bon historien qu'il était [3].

Dans le cas présent il ne peut que nous indiquer, de façon très sommaire, l'occasion immédiate de ces trois paraboles. Voici ce qu'il nous en dit :

« Les publicains et les pécheurs se pressaient tous autour de (Jésus) pour l'écouter. Mais les Pharisiens et les Scribes murmuraient en (se) disant : Cet (homme) accueille des pécheurs et mange avec eux » (XV, 1-2).

C'est somme toute l'essentiel, car cette occasion s'accorde si bien avec le contenu des paraboles que celui-ci en devient beaucoup plus lumineux. Examinons donc cette occasion.

Attirés par la bonté de Jésus, malgré l'austérité des conditions qu'il requiert pour être de ses disciples (XIV, 25 ss.), et volontiers dociles à sa voix qui les convie à la pénitence (III, 12 s.; Mt., XXI, 31 ss.), nombre [4] de « publicains » et de « pécheurs », c'est-à-dire de percepteurs d'impôts et de gens du commun, se pressent autour de lui (Luc, XV, 1) et ne s'en vont même pas au moment des repas (XV, 2b).

Des Pharisiens, doublés de quelques Scribes ou légistes de leur secte, manifestent une fois de plus (cfr Luc, XV, 30) leur réprobation de ces fréquentations de Jésus (XV, 2 a). Au nom de leurs récentes traditions orales, vite devenues formalistes et même contraires aux lois divines (cfr Mc, VII, 6 ss.; Mt., XV, 3 ss.), ils n'acceptent pas qu'un homme, qui se dit envoyé du Père céleste (cfr Luc, IV, 18 ss.; Jn, VI, 43), se mêle à ceux que leur fonction, comme les « publicains », ou leur insouciance, comme les « pécheurs », tiennent éloignés des pratiques rituelles des « anciens » (cfr Mc, VII, 1; Lc, XI, 38). Ils voudraient que Jésus s'en écarte comme eux-mêmes le font, pour rester pur, pour ne pas se souiller à leur contact.

3. *Leur portée doctrinale.*

Jésus remet à plus tard le soin de relever à nouveau l'hypocrisie de ses censeurs (cfr Lc, XI, 39 ss.; Mt., XXIII, 13 ss.), qui trop souvent se contentaient d'une sainteté de façade (cfr Mt., VI, 2 ss.), incapable de les sauver (cfr Mt., V, 20), négligeant les vertus inté-

3. Cfr Vaganay, *op. cit.*, p. 108 ss.

4. Littéralement : « *Tous* les publicains... ». Dans S. Luc, qui volontiers supprime les locutions hyperboliques qu'il rencontre dans S. Marc, le mot « tout-tous » (*pas-pantes*) n'est qu'un procédé littéraire et peut-être un sémitisme. Cfr Vaganay, *op. cit.*, p. 264; Lagrange, *S. Luc*, p. 415.

rieures pour ne s'attacher qu'à la pureté matérielle. Il ne s'arrête pas non plus à disculper son entourage du moment, soit les publicains, qui n'étaient pas tous exempts d'injustice (cfr Lc, III, 12-13; XIX, 8), soit les gens du commun, si facilement qualifiés de « pécheurs », mais qui parfois n'étaient rien moins que des innocents (Mt., XXI, 31 ss.; Lc, VII, 37; Jn, V, 14; VIII, 3 ss.). Il ne veut même pas, comme il l'a déjà fait (Lc, V, 31), justifier son attitude par le besoin du prochain, c'est-à-dire par l'opportunité d'une présence « médicale » auprès des « malades » spirituels, ou la nécessité de les approcher pour les appeler à la pénitence (Lc, V, 32).

Pour l'instant, son but est quelque peu différent. A l'aide de trois images paraboliques, singulièrement suggestives, il répond à la critique de ses adversaires que son attitude est identique à celle de Dieu le Père, mais que la leur y est absolument opposée.

La miséricorde divine, va-t-il dire, fait l'impossible pour amener le pécheur à se convertir et ne s'estime parfaitement satisfaite que lorsqu'elle y parvient. Par ses grâces prévenantes, elle se met à sa recherche, comme le fait le berger pour la brebis qui s'éloigne ou la ménagère pour la drachme qui se perd. Jusqu'au bout elle espère son retour pénitent, comme le père celui de son enfant prodigue. Elle oublie tous les torts lorsqu'il revient et lui fait même fête, bien loin de lui tourner le dos à l'exemple du frère aîné.

Bref à l'aide des deux premières paraboles, celle de la brebis égarée et celle de la drachme perdue, Jésus révèle la sollicitude miséricordieuse de Dieu envers les pécheurs si méprisés des Pharisiens, puis à l'aide de la troisième parabole, celle de l'enfant prodigue, il complète sa pensée en précisant que le pardon divin demeure conditionné par la conversion personnelle du pécheur.

L'examen détaillé de chacune de ces paraboles va nous mieux faire comprendre leur portée respective.

II. LA PARABOLE DE LA BREBIS ÉGARÉE (XV, 3-7)

1. — *Traduction.*

« 3. Alors il leur adressa cette parabole : 4. Qui d'entre vous, s'il possède cent brebis et vient à en perdre une, ne laisse(là) dans le désert les quatre-vingt-dix-neuf autres et ne court après celle qui est perdue jusqu'à ce qu'il la trouve? 5. Et lorsqu'il (l')a trouvée il la met tout joyeux sur ses épaules. 6. Et, revenu chez lui, il convoque les amis et les voisins pour leur dire : réjouissez-vous avec moi car j'ai trouvé ma brebis perdue. 7. C'est ainsi vous dis-je qu'il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence » (XV, 3-7).

2. — *Forme littéraire et autres caractéristiques.*

Cette première parabole débute, comme plusieurs autres (cfr Lc,

XI, 5; XIV, 28, 31), par une interrogation du genre oratoire, sans particule de comparaison (XV, 4 a). Elle forme bien cependant une véritable parabole, comme le dit l'Evangéliste (XV, 3), puisque l'image qui y est développée, celle du bon berger à la recherche de sa brebis égarée, se trouve mise en relation (« *outôs* ») avec la réalité qu'elle doit éclairer, celle de Dieu toujours attaché aux pécheurs. On doit même reconnaître que l'application qui s'y trouve : la joie du ciel devant le retour du pécheur (XV, 7) est en parfaite harmonie avec l'image du berger tout joyeux d'avoir sauvé sa brebis (XV, 5-6) [5].

S. Matthieu de son côté nous donne une parabole de la brebis égarée (XVIII, 10-14). Mais l'image s'y montre plus dépouillée, il n'y est plus question de la façon spontanée dont le berger manifeste sa joie, quoique l'intensité de sa joie y soit affirmée. De même l'application (XVIII, 14) y est différente; elle vise, comme l'exige le contexte (XVIII, 10), le devoir des Apôtres, qui doivent veiller sur le salut du moindre fidèle, et non plus la joie divine devant ce salut réalisé (Lc, XV, 7). Voici cette parabole de S. Matthieu :

« XVIII, 10. Veillez à ne pas mépriser un seul de ces petits, car je vous (le) dis, leurs anges dans les cieux voient sans cesse la face de mon Père des cieux. 11. ..... 12. Qu'en pensez-vous? Si un homme a cent brebis et que l'une d'elles s'égare, ne laissera-t-il pas sur les montagnes les quatre-vingt-dix-neuf (autres) et n'ira-t-il pas à la recherche de l'égarée? 13. Et s'il arrive qu'il la trouve, je vous le dis en vérité qu'il se réjouit davantage à son sujet qu'au sujet des quatre-vingt-dix-neuf qui ne se sont pas égarées. 14. De même c'est la volonté de votre Père des cieux que pas un seul de ces petits ne se perde [6]. »

En face de ces ressemblances et de ces différences, certains auteurs se demandent si Jésus n'aurait pas à deux reprises utilisé la même image pour exprimer deux nuances de sa pensée, car dans les deux cas l'image s'accorde bien avec le contexte [7]. D'autres pensent plutôt que S. Luc est le seul à conserver la parabole dans sa teneur première et à sa vraie place, alors que S. Matthieu, fidèle à la catéchèse qu'il reproduit, intègre cette parabole quelque peu tronquée dans un groupe synthétique, dont il est coutumier [8]. D'autres encore, avec plus de raison peut-être, estiment que les deux évangélistes ont utilisé la même source commune, mais d'après les formes divergentes que cette source avait revêtues dans les différentes églises [9] et selon leurs procédés rédactionnels respectifs [10].

5. Cfr Hermaniuk, *La Parabole Evangélique,* 1947, p. 206 ss.
6. La plupart des mss, en particulier le *Vaticanus* et le *Sinaïticus,* omettent le verset 11, qui provient vraisemblablement de Lc, XIX, 10.
7. Cfr Vosté, *Parabolae Selectae,* II, p. 662.
8. Cfr Buzy, *Les Paraboles,* p. 145 ss.; Mt., p. 237 ss.; Hermaniuk, *op. cit.,* p. 209.
9. Cfr Vaganay, *op. cit.,* p. 109, 112, 116, 305, qui appelle cette source commune à Mt et à Lc : seconde source synoptique (*Sg*); cfr Lagrange, *Mt.,* p. 351 qui parle de « spécialisations d'une parabole plus complète »; *Lc,* p. 418.
10. Cfr J. Pirot, *Paraboles et Allégories Evangéliques,* p. 262.

On verra plus loin la leçon précise que comporte la parabole dans le contexte de S. Matthieu. Pour le moment, avant de passer à l'examen de la parabole dans S. Luc, disons encore que l'image ici employée d'une brebis, symbole d'une personne, n'est pas strictement originale. Déjà l'Ancien Testament avait comparé les Israélites à des brebis, dont Dieu s'occupe soigneusement (*I Rois*, XXII, 17; Is., XL, 11; Ezech., XXXIV, 23). Mais la présentation qui en est ici donnée n'a nulle part ailleurs la même force et la même perfection, encore moins l'application qui en est faite par S. Luc. Aussi peut-on dire que nous sommes en face d'une création toute nouvelle, sortie du cœur de Jésus [11].

3. — *Image ou tableau de la Parabole (Lc, XV, 4-6).*

L'image de la parabole est une description, d'après nature, d'une scène pastorale bien connue des auditeurs. Le spectacle de bergers menant leur troupeau au paturage était de tous les jours en Palestine. C'est que Jésus tient à être bien compris, même des plus simples. Il veut d'emblée saisir l'attention et rendre en quelque sorte sensible la pensée qu'il prépare. Par son interrogation directe il fait même entrer ses interlocuteurs dans le jeu : « Qui d'entre vous, dit-il, s'il possède cent brebis et vient à en perdre une, ne laisse(là) dans le désert les quatre-vingt-dix-neuf autres et ne court après celle qui est perdue jusqu'à ce qu'il la trouve? ». Le chiffre cent, qu'il propose, chiffre rond, assez élevé [12], lui permet d'accentuer le contraste entre les deux catégories de brebis, afin de mieux rendre le profond attachement du berger pour chacune de ses brebis.

La perte d'une brebis n'était pas chimérique, car le « désert [13] » palestinien, où le berger mène paître son troupeau, n'est autre que cette région montagneuse dont parle S. Matthieu (XVIII, 12), région classique des paturages bibliques, toute vallonnée, en bordure des territoires cultivés, couverte d'une maigre végétation et parsemée de buissons épineux, de rochers disjoints ou de trous béants (cfr Lc, XIV, 5).

Par contre l'abandon des quatre-vingt-dix-neuf brebis, demeurées groupées, pour courir à la recherche de celle qui s'est égarée, ne doit pas être pris pour un total abandon. Le simple bon sens s'y oppose. Si la narration, véritable raccourci littéraire, nous en donne l'impression, c'est sans doute, comme nous venons de le dire, dans le but de

---

11. Sur la parabole vaguement analogue de Rabbi Judan, au IV[e] siècle après J.-C., voir Hermaniuk, *op. cit.*, p. 183. On n'y trouve plus le charme de la nôtre.

12. *I Sam.*, XXV, 2 nous dit que Nabal, contemporain de David, possédait 3.000 brebis et 1.000 chèvres.

13. Sur le désert (*Midbar*, racine : Dâbar, mener... paître), cfr Legendre, *Le Pays biblique*, p. 74 ss.; Abel, *Géographie de la Palestine*, t. I, p. 105 ss.

mettre davantage en lumière l'attachement du berger pour chacune de ses brebis [14], attachement que soulignent également, et avec quelle force, la persévérance dans la recherche et les transports de joie qui suivent le recouvrement.

Jésus accumule, à dessein, les détails qui traduisent la joie du berger, comme tout à l'heure il multipliera les démonstrations de tendresse chez le père qui retrouve son enfant prodigue (XV, 20 ss.) : « Lorsque (le berger) a trouvé (sa brebis), il la met tout joyeux sur ses épaules, et, revenu chez lui, il convoque les amis et les voisins pour leur dire : réjouissez-vous avec moi, car j'ai trouvé ma brebis perdue ».

Il est possible que certains de ces détails dépassent la réalité de la vie pastorale ordinaire [15], encore que le geste de porter des agneaux ait toujours été pratiqué en Palestine (cfr Isaïe, XL, 11 ; XLIX, 22 ; LX, 4 ; LXVI, 12) [16] et que les hommes de tous les temps ont toujours aimé communiquer à leur voisinage les joies et les peines des journées. Il reste que ces détails, comme nous allons le voir, préparent au mieux la leçon de la parabole (XV, 7), en nous décrivant à l'avance, sous des « traits humains », les « mœurs divines » elles-mêmes (Durand). Les peintures des catacombes et les sculptures des sarcophages ou des objets familiers ne nous montrent-elles pas que dès les origines la piété chrétienne aimait à représenter le Sauveur sous l'image du bon pasteur portant un agneau symbolique sur ses épaules.

4. — *Application doctrinale ou leçon de la parabole (Lc, XV, 7).*

Dans l'application de l'image, qu'il vient de développer, Jésus substitue le « ciel » au berger, le « pécheur » à la brebis, le besoin de pénitence du pécheur et sa pénitence à l'égarement et au recouvrement de la brebis, la « joie » du ciel enfin à celle du berger. « C'est ainsi, vous dis-je, qu'il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence » (XV, 7).

En se servant de l'expression « ainsi », Jésus établit un véritable parallèle entre les deux situations, l'imaginée et la réelle. Certes ce parallèle ne semble pas de tous points adéquat, puisque dans la deuxième situation il n'est plus fait mention des recherches entreprises et puisqu'il s'y trouve, en termes abstraits, une comparaison inédite entre la joie que procure le retour du pécheur et celle que donne la fidélité des quatre-vingt-dix-neuf justes. Mais ces différences sont plus apparentes que réelles, comme nous espérons l'établir.

Disons d'abord, pour éclairer la question, que le « ciel » qui se réjouit est ici synonyme de Dieu. Ce vocable, que nous rencontrons

14. Cfr Plummer, *S. Luke*, p. 368.
15. Cfr Buzy, *Les Paraboles*, p. 136-140.
16. Cfr Buzy, *ibid.*, p. 136 ss.

souvent, avec ce même sens, dans les Evangiles [17] et chez les Rabbins d'avant comme d'après le Christ [18] servait à montrer « l'élévation de Dieu au-dessus de ce monde et, partant, le caractère unique de sa nature, qui n'a rien de commun avec la terre » (Bonsirven). Plus loin ce mot « ciel » sera remplacé par l'expression « les anges de Dieu » (XV, 10), expression qui aura pour but d'éviter un anthropomorphisme plus encore que d'associer la cour céleste à la joie divine. Dans la parabole de l'enfant prodigue on ne parlera plus que du « père ».

C'est donc Dieu qui se réjouit du retour du pécheur repentant, comme le berger se réjouissait du recouvrement de sa brebis égarée. S'il se réjouit de le voir revenir, c'est donc qu'il ne s'est jamais désintéressé de lui, bien au contraire. Certes on ne dit pas expressément qu'il se soit mis à sa recherche, comme avait fait le berger pour sa brebis, mais comment concevoir qu'il ait fait moins que le berger pour un être qui lui reste cher? Etait-il besoin de préciser cette recherche qui allait de soi et Jésus pouvait-il encore légitimer sa sollicitude envers les pécheurs (XV, 1-2), si Dieu son Père ne les poursuivait pas lui-même de sa grâce? Où serait l'opposition que la parabole veut manifestement établir entre l'attitude divine et celle des Pharisiens, si Dieu restait, à leur exemple, éloigné du pécheur et se contentait d'attendre son retour?

L'adéquation, jusqu'ici constatée, entre l'image parabolique et l'application qui en est faite, nous invite à interpréter dans la même ligne cette plus grande joie que procure à Dieu la conversion du pécheur. La joie est du même genre des deux côtés. Mais, alors qu'elle nous est affirmée en termes abstraits lorsqu'il s'agit de Dieu : « Il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur... », elle nous est présentée de façon pratique, en acte, lorsqu'il s'agit du berger, elle éclate dans l'exubérance de ses gestes : « Il met (sa brebis) tout joyeux sur ses épaules et, revenu chez lui, convoque les amis et les voisins pour leur dire : réjouissez-vous avec moi ».

Comment pourrait-on garder le moindre doute sur ce point, si l'on se rappelle que le texte parallèle de S. Matthieu (XVIII, 13) applique au berger, retrouvant sa brebis, la formule abstraite que S. Luc utilise ici pour parler de la plus grande joie de Dieu au retour des pécheurs? Cette constatation nous demande de comprendre la joie divine en fonction de celle du berger.

Aux yeux de ce berger toutes les brebis se valent nécessairement. La perte et le recouvrement de chacune d'elles eussent déterminé chez lui l'expression des mêmes sentiments. Aussi faut-il croire que la possession tranquille des quatre-vingt-dix-neuf brebis fidèles lui procurait une satisfaction profonde, proportionnellement plus grande

17. Cfr Lc, XV, 18; Mt., III, 2; IV, 17; V, 12, 35; etc...
18. Cfr Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien au temps de J.-C.*, I, 1935, p. 132 ss.

que le recouvrement de l'unique centième égarée. Lorsqu'il porte cette dernière sur ses épaules et qu'il convoque à son sujet tout le voisinage, il n'y a donc chez lui qu'une explosion *accidentelle* des sentiments *habituellement* éprouvés. Cette « émotion » spectaculaire, en réaction directe de la crainte précédemment ressentie, reçoit le nom de joie, alors que les sentiments habituels s'appelleraient plutôt paix, bonheur ou tranquillité.

C'est cette psychologie populaire qui se trouve appliquée à Dieu lui-même. Il va de soi qu'elle ne l'est que d'une manière très analogique, puisque Dieu est esprit (Jn, IV, 24), et que l'émotion ne saurait l'atteindre. Elle est avant tout destinée à nous faire comprendre la plénitude du pardon accordé au pécheur repentant, sa réintégration totale dans l'amitié divine, l'amour que Dieu lui porte à nouveau. Elle veut, du même coup, nous prouver combien, à l'exemple de Jésus, cela vaut la peine de fréquenter les pécheurs, lorsqu'ils sont encore égarés, pour précisément provoquer leur repentir et permettre à Dieu de les aimer comme il le désire.

N'allons donc pas imaginer que Jésus ait voulu nous dire que le pécheur converti soit objet de plus d'amour divin, ou soit plus digne de cet amour que le juste demeuré fidèle [19]. Ce serait pour le moins contraire à cette psychologie populaire qui se trouve impliquée dans l'image de la parabole. Ce serait confondre joie et amour. Ne croyons pas davantage qu'en parlant des quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentance, Jésus ait usé d'ironie vis-à-vis des prétendus justes qu'étaient les Pharisiens et les Scribes [20], nous ajouterions au texte de la parabole, qui oppose franchement de vrais fidèles aux vrais égarés (hommes ou brebis).

En résumé, cette parabole de la brebis égarée, dans le texte de S. Luc, nous apprend tout d'abord que Dieu se comporte envers chaque pécheur, à la manière d'un bon berger envers toute brebis égarée de son troupeau. Bien loin de l'abandonner à son triste sort, il cherche constamment par sa grâce à le faire revenir de son égarement et ne s'estime pleinement satisfait que lorsqu'il peut lui rendre toute son amitié, en le réintégrant dans la société des justes. Voilà qui doit nous encourager dans le dur labeur de notre apostolat. Nous apprenons ici qu'en abordant les pécheurs, même les plus éloignés de nous, nous ne nous trouvons pas en face de « zéro », mais en face d'un terrain sans cesse travaillé par Dieu, et, de ce fait, préparé à recevoir notre message. Nous savons que Dieu nous devance et demeure de connivence avec nous. Cette parabole nous révèle également, mais seulement de façon indirecte : par son rapprochement avec l'introduction qui la précède, qu'agir comme le fait Jésus, qui recherche

19. J. Pirot, *op. cit.*, p. 255, semble soutenir ce point de vue.
20. Contre Plummer, *op. cit.*, p. 369.

les pécheurs pour les pousser au repentir, n'est pas chose blâmable mais louable, puisque c'est imiter Dieu et répondre au désir de l'amour divin ; mais qu'au contraire imiter l'attitude des Pharisiens et des Scribes qui fuient le contact des pécheurs serait hautement condamnable.

Bref c'est la révélation de l'amour singulier que Dieu porte à chaque âme individuelle. C'est en langage très concret préparer les esprits à l'idée de l'envoi du Fils unique pour le salut des hommes, tous pécheurs de naissance [21].

5. — *La parabole de la brebis égarée dans S. Matthieu (XVIII, 10-14).*

Rappelons-en le texte, avant d'en préciser la leçon particulière.

« 10. Veillez à ne pas mépriser un seul de ces petits, car je vous (le) dis leurs anges dans les cieux voient sans cesse la face de mon Père des cieux. 11. Car le Fils de l'Homme est venu sauver ce qui était perdu. 12. Qu'en pensez-vous? Si un homme a cent brebis et que l'une d'elles s'égare, ne laissera-t-il pas sur les montagnes les quatre-vingt-dix-neuf (autres) et n'ira-t-il pas à la recherche de l'égarée? 13. Et s'il arrive qu'il la trouve, je vous le dis en vérité qu'il se réjouit davantage à son sujet qu'au sujet des quatre-vingt-dix-neuf (autres), qui ne se sont pas égarées. 14. De même c'est la volonté de votre Père des cieux que pas un seul de ces petits ne se perde ».

Les différences entre le texte de cette parabole et celui de S. Luc ont été signalées plus haut, de même que la raison de ces différences. Nous n'y reviendrons maintenant en partie que dans le but de mieux saisir l'exacte portée doctrinale de notre texte.

Ici Jésus, avant d'en arriver à la parabole, expose plusieurs raisons (XVIII, 5 ss.) de témoigner beaucoup de sollicitude aux « petits » qui croient eu lui (v. 6), c'est-à-dire aux plus faibles de ses disciples, à ceux qui, moins instruits, sont plus aisément scandalisables. L'une de ces raisons, celle qui précède immédiatement la parabole, est que Dieu confie à ses anges la garde de ces « petits » (v. 10), montrant par là le grand intérêt qu'il leur porte. La raison donnée au verset 11 renforce les considérations précédentes. Elle fait voir qu'à la sollicitude du Père est venu s'adjoindre le dévouement du Fils, qui s'est fait homme pour sauver les « petits » de la perdition [22]. L'image parabolique (vv. 12-13) et son application (v. 14) représentent somme toute une dernière raison d'avoir soin des « petits ». C'est qu'à l'exemple du berger, qui recherche sa brebis égarée et ne se résigne pas à sa perte (vv. 12 s.), Dieu ne veut pas que périsse un seul « petit » (v. 14).

L'harmonie fondamentale existe donc entre la parabole et le con-

21. Cfr Jn, III, 16; X, 1 ss., 18; XIV, 13; Mt., XXIII, 28, 39; *Rom.*, III, 25 ss.; V, 6-11, etc.
22. Cfr Durand, *S. Matthieu*, p. 341.

texte, comme entre l'image de la parabole et son cadre [23]. On doit toutefois reconnaître que l'harmonie est moins totale qu'elle ne l'est dans S. Luc, puisqu'ici la joie du berger (v. 13) n'est plus rappelée dans l'application (v. 14) et que la volonté salvatrice de Dieu paraît bien négative en face des recherches positives du berger. L'utilisation par chaque Evangéliste d'une même source, provenant de catéchèses différentes, expliquerait assez bien ces divergences, nous l'avons dit précédemment.

Il reste que la leçon générale de la parabole, même dans S. Matthieu, ne manque pas de netteté. Obligation est faite aux disciples, à qui le discours s'adresse (Mt., XVIII, 1), de s'intéresser au salut des plus faibles, s'ils veulent s'accorder avec la volonté salvifique de Dieu. Obligation qui subsiste toujours, même lorsqu'à l'exemple du berger (v. 13a), l'on n'a pas vu ses efforts couronnés de succès.

III. LA PARABOLE DE LA DRACHME PERDUE (LC, XV, 8-10)

1. — *Traduction.*

« 8. Ou bien quelle (est la) femme (qui), possédant dix drachmes, si elle vient à en perdre une, n'allume une lampe, ne balaie la maison et ne cherche soigneusement jusqu'à ce qu'elle (la) trouve? 9. Et lorsqu'elle (l')a trouvée elle convoque les amies et les voisines pour (leur) dire : réjouissez-vous avec moi, car j'ai trouvé la drachme que j'avais perdue. 10. C'est ainsi, vous dis-je, qu'il y a de la joie chez les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se repent ».

2. — *Forme littéraire et autres caractéristiques.*

En plaçant cette parabole immédiatement après celle de la brebis égarée, et en l'y rattachant par une particule de liaison (« ou bien »), S. Luc montre suffisamment qu'il étend à la « drachme perdue » le nom de « parabole » mis en tête de la « brebis égarée » (XV, 3). Nous sommes ici encore en face d'un symbole développé, introduit sans formule de comparaison, situant « d'un côté l'image bien détaillée (vv. 8-9) et de l'autre la réalité qu'elle a pour charge d'éclairer (v.10)... Ce n'est que par l'application (« ainsi ») que nous voyons s'établir la relation (entre les) deux éléments [24] ».

Par leur étroite juxtaposition, qui se manifeste jusque dans la forme de l'interrogation initiale : quel homme... quelle femme... (XV, 4, 8), nos deux paraboles se renforcent mutuellement, elles forment « chaîne », comme les paraboles du « trésor caché » et de la « perle précieuse » (Mt., XIII, 44-46). Nous sommes là en présence d'un genre d'exposé sémitique, qui vise à mieux faire ressortir la pensée principale par des répétitions variées, plus ou moins parallèles [25]. Le

23. Ce n'est pas l'avis de Buzy, *op. cit.*, p. 148 ss.
24. Hermaniuk, *op. cit.*, p. 219.
25. Willam, *La vie de Jésus*, 1947, p. 179 ss.

« sermon sur la montagne, dit Willam,... est riche de ces chaînes. On peut même dire qu'il consiste uniquement en chaînes d'images et en antithèses [26] ».

Pour bien marquer l'identité de facture littéraire entre notre parabole et celle de la brebis perdue, le R. P. Buzy, après Jülicher, les dispose en « tableau synoptique à l'usage de l'esprit » :

Quel homme d'entre vous	Quelle femme
ayant cent brebis	ayant dix drachmes
et en ayant perdu une	si elle perd une drachme
ne laisse pas	n'allume pas
jusqu'à ce qu'il la trouve	jusqu'à ce qu'elle la trouve
et l'ayant trouvée	et l'ayant trouvée
il convoque ses amis	elle convoque ses amies
et les voisins	et voisines
leur disant	disant
réjouissez-vous avec moi	réjouissez-vous avec moi
parce que j'ai trouvé	parce que j'ai trouvé
ma brebis	la drachme
la perdue.	que j'avais perdue [27].

Si S. Luc est le seul à reproduire la parabole de la drachme perdue, c'est sans doute parce qu'il tenait cette dernière de la tradition orale, plutôt que d'une catéchèse commune. Le silence de S. Matthieu ne s'expliquerait guère autrement [28].

On a rapproché notre parabole de celle que reproduit la Mishna, vers 150-200 après J.-C., sous le nom du Rabbin Pinehas Ben Yaïr. Les ressemblances sont très limitées. Le Rabbin, en vue d'illustrer un texte des Proverbes (II, 4), sur la recherche de la Sagesse, compare la nécessité d'étudier soigneusement la Loi « à un homme qui ayant perdu dans sa maison un « séla » (tétradrachme) ou une autre monnaie, allume beaucoup de bougies et beaucoup de « Masches » jusqu'à ce qu'il les trouve ». Le récit du Rabbin diffère de notre parabole par sa mise en scène, par ses détails et par son application; de plus, il est de composition plus tardive et manque quelque peu de clarté [29].

3. — *Image ou tableau de la parabole (XV, 8-9).*

Jésus, dont l'auditoire devait comporter un certain nombre de femmes [30], décrit cette fois une scène d'intérieur, plus familière encore à beaucoup que la scène pastorale de la précédente parabole. L'action se passe dans une petite maison palestinienne, faite d'une seule chambre basse, en forme de cube, éclairée par l'unique porte d'entrée et

26. *Ibid.*, p. 181.
27. *Op. cit.*, p. 153 et s.
28. Vaganay, *op. cit.*, p. 305-307.
29. Buzy, *op. cit.*, p. 157; Strack-Billerbeck, *op. cit.*, I, p. 212; Hermaniuk, *op. cit.*, p. 180 sq., 215.
30. Cfr Plummer, *op. cit.*, p. 370.

n'ayant pour plancher que la terre battue. La pauvre femme qui habite là possède, sous forme d'économie plutôt que sous forme de parure frontale, la très modeste fortune de dix piécettes d'argent, appelées drachmes par les Grecs, deniers par les Romains et quarts de sicle par les Juifs. La limitation du nombre des drachmes à dix n'a d'autre raison que la vraisemblance. Une pauvre ménagère ne possédait guère de plus fortes économies. Cette somme représentait le salaire de dix journées d'ouvrier (cfr Mt., XX, 2), c'est-à-dire environ 10 francs or de notre monnaie [31].

La perte de l'une de ces drachmes, lorsque celle-ci représente le dixième de la fortune entière, est de soi bien plus sensible que la perte d'une brebis pour quiconque en possède cent. Aussi comprend-on l'émoi de la femme et la sollicitude de sa recherche, si fortement soulignée dans notre texte. L'obscurité de la chambre mal éclairée du dehors justifie l'allumage en plein jour de la petite lampe en terre cuite, garnie d'huile d'olive et dotée d'une mèche de chiffon. La terre battue du plancher explique le balayage qui s'ensuit. La femme doit aussi sans doute déplacer les nattes, les récipients et les autres menus objets du ménage, puisqu'elle « cherche soigneusement » jusqu'à ce qu'elle ait retrouvé la piécette perdue.

Une fois la drachme retrouvée, elle ne peut garder pour elle sa joie, elle interpelle ses voisines pour la leur communiquer (XV, 9), ainsi que l'avait fait le berger après le recouvrement de sa brebis (XV, 6). Quoiqu'on en ait dit [32], une drachme d'alors n'était pas comme un franc pour nos ménagères, mais bien plus, il est loin le temps où l'on ne percevait qu'un salaire journalier d'un franc (Mt., XX, 2) et où l'on pouvait nourrir 5.000 personnes avec 200 francs (Jn., VI, 7). Aussi l'attitude de la femme dans la circonstance est-elle toute naturelle. D'ailleurs on conçoit difficilement qu'une femme ne mette pas ses commères au courant de ses peines et de ses joies. Il n'y a donc pas à voir dans son exubérance une « exagération littéraire » à portée pédagogique [33], un trait plus ou moins allégorique préparant la leçon doctrinale. En un mot tout dans la description de Jésus est l'exacte reproduction de ce qui se passait dans la vie courante et de ce qui peut-être s'était passé dans l'humble maison de Nazareth sous les yeux de Jésus enfant.

4. — *Application doctrinale ou leçon de la parabole (XV, 10).*

Ici aussi l'application doctrinale débute par l'expression « de même » (« *outôs* »). Jésus établit donc encore un véritable parallèle entre

31. La drachme attique, comme le denier romain, valait 1.07 franc or, la drachme phénicienne, plus courante en Palestine, ne valait que 0.97 franc or.
32. Buzy, *op. cit.*, p. 160.
33. *Ibid.*, p. 161.

l'image développée et la réalité qu'elle représente : « C'est ainsi, vous dis-je, qu'il y a de la joie chez les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se repent » (XV, 10).

Au premier abord il semble qu'il y ait d'assez grandes différences entre cette application et celle de la brebis égarée. Ce n'est plus une « joie plus grande » qui est éprouvée, mais de « la joie » tout court. Ce n'est plus le « ciel » qui se réjouit, mais ce sont « les anges de Dieu ». Qu'on en juge par cette vue synoptique :

Luc, XV, 7	Luc, XV, 10
C'est ainsi vous dis-je, qu'il y aura *plus de joie* dans le *ciel* pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence.	C'est ainsi, vous dis-je, qu'il y a de la *joie* chez les *anges de Dieu* pour un seul pécheur qui se repent.

En fait ces différences sont plus apparentes que réelles. Nous avons vu que dans l'application de la « brebis égarée » la plus grande joie éprouvée au retour du seul pécheur repentant n'était somme toute qu'une explosion des sentiments habituellement éprouvés, et non une augmentation réelle de ces sentiments. Nous savons par ailleurs que l'on recourait au temps du Christ à de nombreuses formules protocolaires destinées à sauvegarder la transcendance divine et que l'expression « devant les anges de Dieu » voulait pratiquement dire « devant Dieu », ou mieux « au jugement de Dieu ».

L'application doctrinale ou la leçon de la parabole de la drachme perdue est donc absolument identique à celle de la parabole de la brebis égarée. Aussi n'y reviendrons-nous pas, pour ne pas nous répéter. Rappelons cependant, parce qu'il arrive à certains de l'oublier, que cette application doctrinale ne comporte pas seulement la joie de Dieu au retour du pécheur repentant, mais aussi d'une manière implicite les persévérantes démarches divines pour provoquer ce retour. On a justement remarqué que l'image de la drachme perdue paraît accentuer l'idée de la recherche par l'accumulation des détails. Du même coup elle accentue l'attachement que Dieu ne cesse de porter à chaque homme, comme si cet homme était l'unique.

IV. LA PARABOLE DE L'ENFANT PRODIGUE (LC, XV, 11-32)

1. — *Traduction.*

« 11. Il dit encore : Un homme avait deux fils. 12. Le plus jeune d'entre eux dit à son père : Père donne-moi la part de fortune qui me revient. Et celui-ci leur partagea son bien.

13. Et peu de jours après, le plus jeune fils, ayant ramassé tout (ce qu'il

avait), s'éloigna vers une contrée lointaine, et y dissipa son bien, en menant une vie prodigue.

14. Mais lorsqu'il eut tout dépensé, une grande famine survint dans cette contrée et il commença lui-même à se trouver dans le besoin. 15. Aussi alla-t-il se mettre au service de l'un des habitants de cette contrée, (qui) l'envoya dans ses champs paître des pourceaux. 16. Il eut désiré (se) remplir les entrailles des caroubes que mangeaient les pourceaux, mais nul ne lui (en) donnait. 17. Alors rentrant en lui-même il (se) dit : Combien de salariés de mon père ont surabondamment de pains, tandis que moi ici je meurs de faim. 18. Après m'être levé, j'irai vers mon père et je lui dirai : Père j'ai péché contre le ciel et contre toi. 19. Je ne suis plus digne d'être appelé ton fils; traite-moi comme l'un de tes salariés. 20. Et après s'être levé, il alla vers son père.

Comme il était encore loin, son père le vit et fut touché de compassion, aussi accourant il se jeta à son cou et l'embrassa.

21. Mais le fils lui dit : Père j'ai péché contre le ciel et contre toi, je ne suis plus digne d'être appelé ton fils.

22. Le père alors dit à ses serviteurs : Vite, apportez la plus belle robe et mettez-la lui et donnez un anneau pour sa main et des chaussures pour ses pieds. 23. Et faites venir le veau gras, tuez-le et festoyons en mangeant. 24. Car mon fils que voici était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé. Et ils commencèrent à festoyer.

25. Or son fils aîné était aux champs; comme à son retour il approchait de la maison, il entendit de la musique et des danses (accompagnées de chants). 26. Aussi ayant appelé l'un des serviteurs, il l'interrogea sur le sens de ces (démonstrations). 27. Celui-ci lui dit : Ton frère est arrivé et ton père a tué le veau gras, parce qu'il l'a retrouvé bien portant. 28. Alors il se mit en colère et ne voulut pas rentrer. Son père allant dehors, le pria (d'entrer). 29. Mais lui en réponse dit à son père : Voici tant d'années (que) je te sers et je n'ai jamais outrepassé tes ordres et jamais tu ne m'as donné un chevreau pour festoyer avec mes amis. 30. Par contre lorsque ton fils, celui qui a mangé ton bien avec les courtisanes, est revenu, tu fais tuer pour lui le veau gras. 31. Mais (le père) lui dit : Mon enfant, tu es toujours avec moi, toi, et tout ce qui est à moi est à toi. 32. Il fallait au contraire festoyer et se réjouir parce que ton frère que voici était mort et qu'il revit, parce qu'il était perdu et qu'il est retrouvé ».

2. — *Forme littéraire et autres caractéristiques.*

La parabole de l'enfant prodigue, comme celle de la drachme perdue, est spéciale à S. Luc, et provient vraisemblablement elle aussi de la tradition orale. Ce que nous en allons dire nous montrera qu'elle couronne à merveille la trilogie des paraboles de la miséricorde. S'il était prouvé, dit Plummer, qu'elle ne fut pas prononcée par Jésus à la suite des deux précédentes, on devrait du moins reconnaître que S. Luc lui a donné la plus heureuse des positions. Ultime « strophe du divin poème de la miséricorde » (L. Cristiani), elle est de l'avis quasi unanime d'une facture et d'une expression parfaite. On l'a justement qualifiée de perle des paraboles ou de « petit évangile dans l'Evangile » (Jülicher). Ces titres, nous le verrons, lui reviennent plus encore en raison des vérités qu'elle illustre, qu'en raison de son exquise présentation. « On ose à peine (y) toucher... pour en signaler les beautés, qui s'imposent d'elles-mêmes au regard et à l'esprit [34] ».

34. Ollivier, *Les paraboles*, p. 220.

Dépourvue d'introduction spéciale, du titre de parabole et de toute formule de comparaison, elle ne comporte même pas d'application finale. Les termes par lesquels elle débute : Il dit encore..., la relient moins étroitement à ce qui précède que ne le faisait la particule initiale : ou bien, de la « drachme perdue » par rapport à la « brebis égarée ». Elle se place bien cependant dans les mêmes circonstances que les deux premières paraboles. Il s'agit toujours de répondre aux murmures des Pharisiens et des Scribes et de justifier l'attitude de Jésus envers les pécheurs, puisque l'Evangéliste attendra d'en avoir terminé avec l'enfant prodigue pour nous mettre en face de circonstances nouvelles (cfr XVI, 1).

Cette constatation s'avère très précieuse. Elle nous permet d'étendre le titre de parabole, utilisé au début de la trilogie (XV, 3), au récit qui nous occupe. Elle nous demande de comprendre ce récit, comme nous avons compris les deux premiers, c'est-à-dire comme une image développée, dont l'application cette fois demeure inexprimée. Elle veut enfin que nous fassions à l'image de ce récit la même application que celle faite par Jésus aux deux images précédentes. Dès lors que s'appliquait au pécheur ce qui avait été dit de la brebis égarée et de la drachme perdue, et à Dieu ce qui avait été dit du berger et de la pauvre ménagère, nous devons appliquer au pécheur égaré, puis repentant, ce qui est dit du fils prodigue, puis repentant, et à Dieu miséricordieux ce qui est dit du père débordant de joie au retour de son fils. Si l'Evangéliste ne nous livre pas cette application cela peut venir de ce que Jésus ne l'a pas faite, persuadé qu'elle allait de soi, ou cela peut venir de ce que la source utilisée par S. Luc ne la contenait pas, pour une raison analogue.

Une difficulté demeure. Dans l'image ici développée, il est question d'un personnage qui ne paraît pas dans les deux autres : le personnage du fils aîné réprouvant l'indulgence du père pour son cadet repentant. Pour connaître l'exacte application de ce nouveau personnage nous n'avons aucun secours à attendre des deux premières paraboles, ni non plus du contexte immédiat qui s'en tient à la seule image. Seule l'introduction placée en tête des trois paraboles (XV, 1-2) peut et doit nous permettre d'arriver à cette connaissance. Il n'est pas concevable en effet que S. Luc, aux ambitions littéraires si nettement déclarées (Lc, I, 1-4), et par ailleurs si bien tenues, ait voulu, dans le cas présent, nous livrer une pure énigme. Ce fils aîné si conscient de sa « justice » (XV, 29), et si contraire à l'attitude miséricordieuse du père pour l'enfant prodigue (vv. 28, 30), ne peut être que l'image des Pharisiens et des Scribes dont l'introduction nous révèle l'hostilité pour les pécheurs et la conscience pratique d'une haute supériorité morale. Avec S. Jérôme [35] et plusieurs auteurs mo-

35. *Lettre au Pape Damase, P.L.*, XXII, 380 (Lettre 21*).

dernes [36], nous ne pensons pas qu'il y ait une autre façon valable de résoudre la difficulté.

En conséquence de ce qui vient d'être dit, nous ne devons voir dans le récit de l'enfant prodigue qu'une pure parabole, un simple récit d'exemple, imaginé mais d'une vraisemblance parfaite, où tous les mots sont à prendre au sens littéral propre, et dont l'application n'a pas été faite, parce qu'elle peut aisément se faire par le lecteur lui-même au moyen de ce qui précède.

Il s'en faut que cette façon de voir soit admise de tous. De nos jours beaucoup d'auteurs, à la suite de S. Jérôme et de S. Augustin [37], estiment que nous avons dans le récit de l'enfant prodigue une allégorie, ou plutôt un mélange de parabole pure et d'allégorie [38]. Ne pouvant légitimer cette position par les données mêmes du texte, ils essaient de le faire au moyen de tout le contexte évangélique. De là leur profond désaccord lorsqu'il s'agit de délimiter la part qui revient à l'image pure et celle qui revient à la métaphore. A ceux, par exemple, qui prétendent découvrir dans le « père » le symbole de Dieu, les autres ont beau jeu d'objecter qu'en ce cas le « ciel » ne représente plus rien [39]. A ceux qui reconnaissent dans le « fils aîné » la figure des « justes » plutôt que celle des Pharisiens, les autres répondent qu'en ce cas on ne s'explique plus l'irritation du fils aîné devant la tendresse paternelle [40]. A ceux qui, pour mieux résoudre leurs difficultés, proposent de séparer de la parabole tout ce qui a trait au fils aîné et de n'y voir qu'une ajoute rédactionnelle (Bultmann, J. Weis, Loisy,...) ou du moins un simple corollaire (Fonck, Lagrange) ou encore un doublet apparemment contradictoire (P. Pirot), les autres répondent avec raison que la séparation proposée ne s'impose pas (Buzy), ne serait-ce qu'à cause du double logion des versets 24 et 32 et du contenu des versets 1 et 2 (Jeremias).

3. — *Image ou tableau de la parabole.*

La situation imaginée par Jésus dans cette parabole de l'enfant prodigue n'offrait rien d'invraisemblable aux oreilles de ses auditeurs palestiniens. Bien au contraire. Il n'est pas inutile de s'attarder à le montrer puisqu'il arrive à beaucoup de ne pas l'admettre.

Le fait pour un père de n'avoir que deux fils pouvait être assez courant (cfr Mt., XXI, 28 ss.; Lc, XII, 13), cela va de soi. Le désir d'évasion chez le plus jeune des fils correspond bien à ce qu'a toujours

36. Jülicher, *op. cit.*, t. II, p. 359; Buzy, *op. cit.*, p. 193.
37. S. Jérôme, *P.L.*, XXII, 369-394; S. Augustin, *Questions Evangéliques*, II, 23.
38. Cfr *R.B.*, 1917, p. 188-192; Prat, *Jésus-Christ*, II, p. 123 ss.; Buzy, *op. cit.*, p. 189 ss., etc...
39. Loisy, *Evang. Synoptiques*, II, p. 148; Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 1952, p. 106.
40. Buzy, *op. cit.*, p. 192.

manifesté la jeunesse, « âge des passions et des folles aventures » (Maldonat). Le partage des biens paternels, qui réservait les deux tiers au fils aîné (cfr *Deut.*, XXI, 15-17), se faisait alors aussi bien du vivant du père que par testament [41]; mais lorsqu'il se faisait du vivant du père, ce dernier gardait jusqu'à sa mort la jouissance des propriétés aliénées. C'est ce qui explique que dans notre parabole, après le partage (Lc, XV, 12), nous voyons le père disposer des biens (XV, 22 ss., 27 ss.) dont le fils aîné est désormais seul propriétaire (XV, 31) [42]. La vie prodigue et dissolue [43] du jeune homme ne devait pas surprendre à une époque où les mauvais exemples venaient de haut et s'étalaient au grand jour. Hérode Antipas suivait les traces de son père (Mc, VI, 17 ss.) et trouvait beaucoup d'imitateurs (cfr Jn, IV, 17 ss.; VIII, 3 ss.; Lc, VII, 37 ss.; XVI, 19 ss.; *Act.*, XV, 20; etc.). Les famines localisées sévissaient assez souvent dans ces régions quelque peu désertiques, en un temps où les transactions commerciales demeuraient bien limitées (cfr Mt., XXIV, 7; *Act.*, XI, 28; *II Rois*, IV, 38 ss.). L'élevage des pourceaux, interdit en Palestine, se pratiquait en terre païenne, même par des Juifs, qu'alléchait la vente lucrative de ces animaux [44]. L'enfant prodigue qui s'en était allé vers un « pays lointain » pouvait aisément trouver embauche auprès d'un éleveur de ce genre, car, ne l'oublions pas, le nombre des Juifs « dispersés », hors de Palestine, s'élevait à plusieurs millions. Les caroubes (*keratia*), aux dimensions de grosses fèves, cornues (*keras*), bossuées et foncées, à la saveur aigre-douce lorsqu'elles sont sèches, ont toujours servi de nourriture aux animaux du Proche-Orient et sont volontiers grignotées par les indigènes eux-mêmes, à l'égal des pois chiches, des cacahuètes ou des graines de pastèques. Aussi était-il assez normal qu'un affamé, dans le genre de l'enfant prodigue, souhaitât se voir servir une portion de ces gousses données en pâture aux pourceaux revenus de la campagne.

L'extrême misère à laquelle se trouve réduit ce jeune homme explique au mieux son désir de revenir chez son père, fut-ce à titre de mercenaire. Il veut manger et compte sur une limitation de la famine au pays qui l'a reçu. Mais à la réflexion il comprend que son retour exigera l'aveu de son repentir. Il devra demander pardon pour un départ si peu justifié, et somme toute assez injurieux pour son père. En bon sémite, qui voit en toute faute une atteinte à la majesté

---

41. Cfr *Mishna, Bekhoroth,* VIII, 9; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament...*, II, p. 212; III, p. 545 sq., 650; Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu,* 1952, p. 106.

42. Cfr Jeremias, *ibid.*

43. La vie débauchée du jeune homme ressort davantage du v. 30 que du v. 13, où le mot « *asôtôs* » peut aussi bien signifier « sans frein » que « d'une manière dissolue ».

44. Cfr *R.B.*, 1908, p. 549; Strack-Bill., I, p. 492 sq.; *Rev. des Et. Juiv.*, LIII, p. 14-55.

divine (cfr *Gen.*, XX, 6; XXXIX, 9; *Ex.*, X, 16; etc.), il dira même que son départ fut une faute contre le ciel, c'est-à-dire contre Dieu. Puis il se hâtera de rassurer son père sur le motif de son retour. Il lui protestera qu'il ne revient pas en fils revendiquer encore quelque part d'héritage, mais en mercenaire qui veut travailler pour vivre. On doit convenir que l'état d'âme de circonstance est présenté de façon magistrale : le repentir n'apparaît qu'à travers les nécessités vitales. Du même coup la qualité du pardon paternel s'en trouvera fortement rehaussée.

La description du pardon paternel est un pur chef-d'œuvre. Tous les traits, plus humains les uns que les autres, s'y trouvent à leur vraie place et débordent de vie. Chacun d'eux, par son adjonction même et par la nouveauté de son apport, renforce singulièrement l'impression d'un pardon submergé par l'amour. On croit assister à la scène et l'on jouit de son déroulement. On voit le père découvrant au loin son fils sur le chemin du retour et devinant chez lui le repentir du passé. On lit sur son visage l'émotion profonde qui l'étreint aussitôt. On ne s'étonne pas de le voir courir (*dramôn*), ou mieux se hâter, en gardant toute la dignité possible, à la rencontre du prodigue, pour le couvrir de baisers, c'est-à-dire d'accolades et d'enlacements affectueux, à la manière orientale (cfr *Act.*, XX, 37; *Gen.*, XXXIII, 4; XL, 14; XLVI, 29; etc.). On comprend qu'il n'écoute pas jusqu'au bout l'aveu du repentir et qu'il veuille au plus vite rendre à son fils les insignes de sa condition première : la robe de gala qui distinguait les invités d'honneur, l'anneau et les chaussures que portaient les hommes libres [45]. On comprend également qu'il veuille, par un joyeux banquet, associer tout son monde au bonheur qu'il éprouve. Ce n'est pas trop dans le cas de chanter ou de danser au son de la musique, rythmée par le battement des mains, et même d'immoler le veau gras, l'animal spécialement engraissé pour les grandes circonstances (cfr *Gen.*, XVIII, 7; Jér., XLVI, 21). Car pour lui le retour de son fils perdu est comme une résurrection.

La mention du fils aîné, à ce moment du récit, n'a rien d'une véritable surprise. On s'attendait bien, d'un moment à l'autre, à le voir paraître et jouer son rôle lui aussi, puisqu'on nous avait signalé son existence au début de la parabole. Sa présentation vient même bien à point et ne manque pas de vraisemblance. Il était absent à l'arrivée de son frère, il travaillait aux champs. A son retour la maison retentit des bruits de la fête. Avant de se présenter il veut tout naturellement savoir ce dont il s'agit. Sa fureur et son refus de participer à la joie commune, une fois qu'on l'a renseigné, ne peuvent surprendre. Ce sont nos dispositions chrétiennes seules qui nous font

45. Cfr Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, t. I, 1939, p. 398 ss.; 475 ss.

découvrir tout ce qu'il y a de basse jalousie dans le zèle dont il se targue, dans l'ingratitude qu'il découvre en son père et dans la description qu'il donne de l'inconduite de son frère.

La riposte finale du père à son aîné est elle aussi toute pleine de naturel. On y sent vibrer un même amour pour les deux fils, un amour qui met habituellement tout en commun : les joies et les peines, et qui s'afflige de n'être pas suivi sur ce point.

4. — *Application doctrinale ou leçon de la parabole.*

Nous avons déjà remarqué l'absence d'application doctrinale dans le texte de notre parabole et nous en avons dit les raisons possibles. Mais nous avons également montré que cette application dérive implicitement de ce qui précède et tout particulièrement de l'introduction générale placée en tête du chapitre, en sorte que l'inachèvement de notre parabole est plus apparent que réel.

L'enseignement donné s'avère progressif et complémentaire. Nous apprenons tout d'abord (vv. 11-24), à l'aide des deux premières paraboles, la sollicitude de Dieu pour les pécheurs, sollicitude qui cette fois se trouve plus fortement accentuée, du fait que Dieu n'est plus seulement comparé à un berger ou à une ménagère mais à un père, et du fait que le pécheur de son côté se trouve comparé à un fils. Les marques de cette sollicitude s'adaptent naturellement à ce nouveau choix d'images. A la recherche du berger ou de la ménagère se substitue le regard paternel scrutant l'horizon par où doit revenir le prodigue (v. 20). Aux communications joyeuses faites aux voisins se substituent les démonstrations d'un amour débordant. Voilà qui souligne l'universelle et constante volonté salvifique de Dieu (cfr *I Tim.*, II, 4; Jn, III, 16 ss.). Tous les hommes, à tout moment, ont accès à la demeure du Père, à son royaume. Nous apprenons subsidiairement, par l'attitude du fils repentant, que cet accès demeure conditionné, le cas échéant, par un retour conscient vers Dieu.

Dans la deuxième partie de la parabole (vv. 25-32), rapprochée de l'introduction générale du début (vv. 1-2), nous apprenons enfin directement, ce que jusqu'à présent nous n'avions fait que deviner, l'obligation faite à tous d'applaudir à la volonté salvifique universelle de Dieu. Chacun doit se réjouir de l'attitude miséricordieuse de Dieu. Nul ne peut trouver mauvais, comme le Fils aîné, les Pharisiens et leurs Scribes, que Dieu accueille les pécheurs repentants dans sa « maison paternelle ». Nul, donc, non plus, ne peut trouver mauvais que Jésus se mêle aux pécheurs dans le dessein de les ramener à Dieu. Nous avons ici la justification des propagateurs du message évangélique (Jeremias) contre leurs détracteurs. Justification qui se tire des dimensions infinies de l'amour divin.

J. CANTINAT, C.M.

Croissance et limites de la sociologie religieuse

III. LA SOCIOLOGIE RELIGIEUSE, SIGNE DE CONTRADICTION

Science toute nouvelle, au développement récent, science dans la ligne de l'évolution actuelle de l'humanité, la sociologie religieuse peut envisager l'avenir avec confiance *.

Cela ne veut pas dire que sa croissance ne se heurte à aucun obstacle, à aucune limite.

D'un côté, il y aura les préventions à surmonter chez un certain nombre d'adversaires. Il est certain qu'elle ne réussira jamais à les désarmer tous jusqu'au dernier. Ce qui est d'autant plus grave que, pour la plupart de ses recherches, elle se voit contrainte de solliciter leur concours. Pour des enquêtes qui s'étendent à la totalité d'une population [67], il faut que tous veuillent bien répondre; pour des enquêtes interparoissiales ou interdiocésaines, il faut en pratique le soutien actif sinon la collaboration de tous les responsables paroissiaux et diocésains intéressés. Cela n'est-il pas une gageure?

D'autre part, elle ne pourra échapper aux difficultés inhérentes à la nature même de ses activités; difficultés à l'échelon du relevé, à l'échelon du dépouillement, à l'échelon de l'interprétation.

Ces difficultés techniques sont très nombreuses et très variées. Réservant leur examen à une autre occasion, nous voudrions nous borner ici à celles qui résultent des objections formulées par les adversaires.

Si la sociologie religieuse compte de nombreux sympathisants, d'autres se sont montrés plus réticents à l'égard d'une intruse dont les intentions ne leur semblaient pas des plus rassurantes et dont les audaces leur paraissaient proprement scandaleuses. D'après M. Le Bras [68], ces ennemis de la sociologie religieuse se recrutent à la fois parmi

---

* Voir l'article précédent dans la *N.R.Th.*, 1955, p. 144-162.

67. Bien entendu, il est chimérique d'escompter une totalité mathématique, que les recensements officiels eux-mêmes ne peuvent toujours obtenir, malgré la complexité des rouages qu'ils mettent en œuvre. Il y aura toujours une certaine proportion de réponses inutilisables et un certain nombre de sujets qui refuseront de répondre, quoi qu'on leur dise ou quoi qu'on fasse. Aussi faut-il toujours manier les résultats avec prudence.

68. G. Le Bras, *La sociologie du catholicisme en France*, dans *Lumen Vitae*, t. VI, janv.-juin 1951, p. 39, note 3.

les ennemis de toute nouveauté, les purs spirituels, les impatients et les esprits fermés à la science. La disparition de toutes les préventions à son égard n'est donc pas pour demain. Il lui faudra encore bien souvent revendiquer avec patience et persévérance sa place au soleil.

D'ailleurs, les objections soulevées contre elle sont sérieuses. Elles forment un faisceau dont l'ensemble constitue une sorte de question préjudicielle qui requiert une réponse positive préalablement à tout examen ultérieur [69]. On pourrait, semble-t-il, résumer ces objections sous un triple chef. Et, pour être impartial, nous ajouterons aussitôt l'esquisse de ce qui pourrait être le *Respondeo dicendum* du sociologue.

a) *La sociologie religieuse méconnaît-elle la transcendance du surnaturel?*

La *première objection* est d'ordre théorique; c'est l'objection de fond, de loin la plus importante. Elle se trouve fort bien exprimée dans une chronique de la *Vie intellectuelle* par un de ses correspondants occasionnels.

Il pose d'emblée la question :

« N'est-il pas en train de se constituer une science dont l'objet serait de mesurer le Saint-Esprit? ». Et il poursuit en montrant la disparité qui existe entre l'efficience *sensu humano* et celle qui nous fut promise par le Christ : « Je voudrais remarquer qu'il est écrit : Allez, enseignez toutes les nations — prêchez à temps et à contretemps, et qu'il n'y a aucun résultat garanti; annoncez la bonne nouvelle et vous serez persécutés, et mis à mort par des gens qui croiront rendre gloire à Dieu — ce qui, du point de vue de la sociologie religieuse,... ne peut quand même pas être tenu pour un succès... Avancerai-je dans ces conditions que le pasteur doit s'en tenir aux consignes de l'Evangile et ne se servir de ses statistiques (et encore avec d'infinies précautions) que lorsqu'il n'y a vraiment aucune autre source d'inspiration [70] ».

On la rencontre aussi sous une forme simpliste parmi le grand public, comme le prouve cette réponse relevée sur un bulletin du recensement de la pratique dominicale fait à Lyon le 21 mars 1954 :

---

69. « Avant de proposer l'application des méthodes scientifiques, il faut faire écho aux discussions portant sur la validité de l'emploi des techniques modernes d'enquête en matière de vie chrétienne. Et montrer qu'on ne veut nullement emprisonner l'action du Saint-Esprit dans le carcan des méthodes sociologiques ». L. Dingemans, O.P. *Le Saint-Esprit et l'enquête sociologique,* dans *Evangéliser,* t. IX, juillet-août 1954, p. 31.

Au cours de l'exposé qui va suivre, nous nous inspirerons souvent — parfois même littéralement — de cet excellent article.

70. *Vie intellectuelle,* juillet 1953, p. 113-114. — L'auteur signe : P. H., théologien indigne.

« Le Saint-Esprit refuse-t-il ses lumières à son épouse la Sainte Eglise, pour que son clergé soit astreint à des enquêtes de vulgaires pékins (*sic*) [71] ? »

Cette objection est sous-jacente à l'attitude d'un grand nombre de chrétiens et de prêtres, de ceux précisément qui insistent surtout sur l'aspect paradoxal et même scandaleux du surnaturel : « *non quomodo mundus dat ego do vobis* » (Jean, XIV, 27) ; « *neque viae vestrae viae meae, dicit Dominus* » (Isaïe, LV, 8) ; « *sapientia enim huius mundi stultitia apud Deum* » (*I Cor.*, III, 19).

On peut la résumer comme suit :

L'application aux réalités chrétiennes des méthodes de sociologie expérimentale (avec tout son travail de comptage, de mensurations et de calculs statistiques) est un bel effort, mais il est dépensé en vain : il est *à côté de la question.* Et, dans la mesure où il insiste sur sa nécessité, il devient dangereux. Car il tend à rejeter dans l'ombre l'élément intérieur, essentiel, le seul décisif ; il tend à remplacer la sainteté par le conformisme extérieur, seul perceptible ; il tend à mettre le nombre à la place de la grâce, dont il méconnaît la gratuité et le caractère surnaturel qui transcendent absolument l'ordre des poids et des mesures. Il oublie que nul médecin-opérateur n'a jamais pu découvrir l'âme à la pointe de son bistouri, et qu'il est tout aussi impossible qu'un sociologue puisse jamais, par un calcul de médianes ou de coefficients de corrélation, déterminer l'action de Dieu dans l'humanité. Le degré d'adhérence à Dieu est insaisissable ; il échappe à toute mensuration.

Bref, vouloir mesurer l'action de Dieu avec des mesures humaines c'est la dévaluer, c'est la méconnaître dans ce qui la caractérise essentiellement ; c'est une attitude déplacée, irrespectueuse, une attitude qui frise le sacrilège.

A cette objection, dont on ne peut nier la gravité, que répondent les sociologues ?

D'abord, qu'elle renferme une part appréciable de vérité. Il est bien évident que « la valeur de l'Eglise ne se mesure pas en statistiques, même quand celles-ci sont par hasard exactes »... Il s'agit d'« un levain qui doit faire lever toute la pâte : l'action du levain est mystérieuse et nous devons nous borner à en décrire les effets les plus apparents [72] ».

Encore faut-il, pour pouvoir décrire et apprécier exactement ces effets, connaître les qualités de la pâte employée.

Il est donc souhaitable, si nous désirons que notre apostolat ne s'exerce pas à l'aveuglette ou au petit bonheur, de connaître le terrain

71. Cité par J. Labbens, *Les 99 autres*, Lyon, 1954, p. 13.
72. Cfr *Eglise vivante*, 1953, n. 1, p. 141.

sur lequel il s'exercera. Le terrain avec toutes ses caractéristiques, même profanes. Comme on l'a fort bien dit : ce que la pastorale doit recevoir de la sociologie, c'est « le vrai de la vie [73] », c'est la description, l'inventorisation du « milieu » tant ecclésial que profane qu'il s'agit de « travailler ». Cet examen doit porter sur les groupes qui composent la communauté humaine, sur leurs conditions de vie, sur les courants de mentalité, sur leur histoire, sur leur importance respective [74] et surtout sur l'évolution qu'ils subissent. « L'attention à la vie doit permettre de remédier à ce décalage tragique — où se trouvent plus d'une fois ceux qui exercent des responsabilités — entre le déroulement des événements, l'évolution réelle des situations et la conscience qu'ils en ont pour y faire face [75] ».

Aussi, les monographies de sociologie religieuse les plus récentes — et de même les enquêtes préparatoires aux grandes missions interparoissiales [76] — comportent souvent une première partie consacrée à l'examen du milieu géographique et social.

Prenons par exemple l'*Essai de sociologie religieuse* consacré à *Grenoble* par Madame Jean Perrot [77], secrétaire du Centre d'Etudes des Complexes sociaux fondé en cette ville en 1947. On y trouve successivement une description d'ensemble de la ville : situation, population, économie ; une description urbanistique de chaque quartier ; l'analyse détaillée des activités, des équipements, des tendances psychologiques, politiques et religieuses et, seulement à partir de la p. 34 (sur 61), la description minutieuse de chaque paroisse. L'ouvrage est accompagné de 56 diagrammes et cartogrammes, dont 27 seulement intéressent directement la sociologie religieuse.

Autre exemple : Comme préparation à la Mission de Liège, qui doit avoir lieu en automne 1955, le Séminaire de Sociologie, dirigé par M. René Clémens, a entrepris, depuis près de deux ans, un vaste

---

73. J. F. Motte, O.F.M., *Sociologie et pastorale,* dans *La Maison-Dieu,* n° 36, 1953, p. 87. — Voir aussi, dans la même optique, J. Becaud, *Valeur humaine et valeur chrétienne de la méthode d'enquête,* dans *Masses Ouvrières,* juin 1952, p. 45-63.

74. J. F. Motte, *op. cit.,* p. 98-100. Excellent exposé des divers secteurs pour lesquels une documentation précise, chiffrée, et transposée en cartogrammes serait souhaitable.

75. J. Sauvage, *Réflexions doctrinales sur la méthode d'enquête,* dans *Masses Ouvrières,* n° 98, juin 1954, p. 16-17. Article très suggestif.

76. L'organisation des missions interparoissiales a réalisé en ces dernières années un très grand effort d'adaptation aux nouvelles structures des sociétés humaines. Sous l'impulsion du R. P. Motte, O.F.M., un Centre pastoral des Missions de l'Intérieur fut fondé en 1951. Il a organisé en 1953 une session de sociologie religieuse consacrée à la méthode d'enquête et à la délimitation des régions à comportement homogène. Plusieurs missions interparoissiales furent précédées d'une longue investigation sociologique du milieu. L'exemple le plus connu est la mission du bassin de Lens (voir *Actualité relig.,* 1er nov. 1953, et R. Rouquette, dans *Etudes,* t. 276, janv. 1953, p. 102-114. A de Soras, dans *Revue de l'Action populaire,* janv. 1953.

77. Voir chronique bibliographique, *N.R.Th.,* 1955, p. 215.

travail de prospection afin de connaître sous tous ses aspects le milieu humain qu'il s'agit d'atteindre. Pendant sa première année d'activité, les enquêtes n'ont porté que sur des réalités exclusivement profanes.

Troisième exemple : le 14 mars 1954, sur l'ordre exprès de Mgr Feltin, cardinal archevêque de Paris, qui en publia lui-même les premiers résultats [78], une enquête générale sur la pratique dominicale a été faite dans la capitale française et sa banlieue (soit 948 lieux de culte). Les 626.131 fiches distribuées et récoltées renferment assez de détails pour permettre de répartir les messalisants parisiens d'après leur âge, leur sexe et leur état civil, leur domicile et leur lieu de travail, leur nationalité, leur profession ou celle de leur chef de famille, le nombre de leurs enfants et l'heure de la messe à laquelle ils ont assisté. Point n'était besoin de faire précéder cette enquête d'une autre sur le milieu humain, puisque ce travail avait été publié en détail en 1949 par l'Institut National de Statistiques et d'Etudes économiques d'après le recensement de 1946 et qu'il devait être renouvelé par le recensement général de la France de 1954 [79].

Entre cette partie profane de l'enquête et les inventaires qui ont servi de base aux monographies locales dressées par des géographes, des urbanistes, des économistes ou des sociologues, la seule différence consiste en la présence ou l'absence d'une finalité ultérieure apostolique.

Cette utilité de connaître le terrain de l'apostolat explique également que l'on a pu faire place dans des revues diocésaines à des articles consacrés à exposer, sans plus, l'état et l'évolution démographiques d'une région relevant de ces diocèses.

Dans un de ces articles, l'auteur expliquait sa position comme suit :

« Assurément, l'Evangile transcendra toujours la statistique. Ce n'est pas parce que Dieu nous a choisis pour être dans le monde d'aujourd'hui les porteurs de son message et de sa vie, que l'examen d'une foule de données statistiques doit nous intéresser. L'action de Dieu peut parfaitement se passer des petites mesures humaines. Mais, de cette action nous sommes les instruments dans un milieu déterminé, localisé dans le temps et dans l'espace, et représenté par *telle* collectivité humaine, bien concrète, avec ses caractéristiques individuelles très variées. Une condition préalable à tout apostolat est la connaissance de ce milieu humain qu'il s'agit d'atteindre. Connaissance en-

78. Première analyse globale des résultats, dans *Docum. cathol.*, 30 mai 1954, col. 659 sq.

79. *Données statistiques sur la population et les logements de la Ville de Paris, d'après le recensement de 1946*, Paris, I.N.S.E.E., 1949. Signalons à ce propos un ouvrage de première valeur pour l'étude sociologique d'une grande ville : P.-H. Chombart de Lauwe, S. Antoine, J. Bertin, L. Couvreur, J. Gauthier, *Paris et l'agglomération parisienne*, t. I. *L'espace social dans une grande cité*; t. II. *Méthodes de recherches pour l'étude d'une grande cité*, Paris, 1952 (Bibliothèque de sociologie contemporaine).

globant toutes les caractéristiques de ce milieu, et tout d'abord la plus fondamentale de toutes : ses dimensions quantitatives [80]. »

Quant au chrétien qui se place à son point de vue de chrétien et d'apôtre, il ne peut jamais perdre de vue que toute description complète d'un milieu humain doit englober également les structures confessionnelles et les attitudes religieuses. Plus encore que les caractéristiques purement profanes, elles constituent des éléments indispensables à une connaissance exacte et complète de la situation dans laquelle se trouve chaque milieu déterminé. Elles sont les pierres d'attente qui serviront de fondement à toute construction apostolique. Il est donc de la plus haute importance de les connaître dans toute leur variété.

Car, s'il est vrai que le travail d'établissement et d'enrichissement religieux est un travail de grâce, il est vrai aussi qu'il ne s'exerce pas dans le vide et que ce travail, tout surnaturel qu'il est, se trouve diversement conditionné par la diversité de ses champs d'application [81]. Il n'est pas inutile — bien au contraire, il est indispensable — de connaître les diverses caractéristiques de la pâte que la grâce de Dieu devra faire lever avec notre collaboration. Non point que cette collaboration soit formellement efficiente, mais parce qu'elle peut exercer une action dispositive dont l'effet sera de seconder ou d'entraver l'action divine. Il serait faux de croire que Dieu se réserve le monopole de tout travail conduisant à l'établissement et à l'extension de son Règne et que nous, les hommes, nous n'avons qu'à nous croiser les bras. « L'avenir n'est point à ceux qui attendent que Dieu fasse leur ouvrage [82] ». En notre qualité de chrétiens, de membres du corps mystique, nous avons le devoir de coopérer. Nous devons le faire, tels que Dieu nous a créés, c'est-à-dire comme des êtres doués d'intelligence, capables de proportionner le choix des moyens à la fin qu'il s'agit d'obtenir et à la diversité des situations données. Cela est exigé par la vertu même de prudence. « Rechercher dans les faits, les obstacles, psychologiques ou autres, qui empêchent l'Eglise d'accomplir son ministère, n'est donc nullement faire injure à la liberté de Dieu. Et ce l'est encore moins de chercher dans quelle mesure les chrétiens abreuvent leur vie profonde aux sources ecclésiales de la grâce et si possible d'estimer leur vitalité chrétienne aux conséquences morales extérieures de leur vie surnaturelle invisi-

---

80. R. Mols, S. J., *Panorama démographique du Brabant-Wallon Est (1846-1947)*, dans *Collectanea Mechliniensia*, mars 1953, p. 150.

81. G. Le Bras, *Influence des milieux sur la religion*, dans *Lumen Vitae*, t. 3 (1948), p. 9-19.

82. G. Le Bras, *La sociologie du catholicisme en France*, dans *Lumen Vitae*, numéro spécial, janv.-juin 1951, p. 39.

ble. C'est tout simplement mettre en pratique l'attitude évangélique : juger l'arbre à ses fruits [83]. »

Ordinairement la réponse du sociologue à l'objection de principe s'arrête ici. Il se borne à justifier la nouvelle discipline par un argument d'efficience. Mais, à ce niveau, il risque de ne pas rencontrer l'objection.

Il lui faut donc aller plus avant. Son *respondeo dicendum* atteindra le fond même du problème en montrant que l'hostilité principielle à l'égard de la sociologie religieuse elle-même (et non seulement à l'égard de ses déviations ou de ses outrances), nonobstant son très noble souci de sauvegarder le caractère éminent de l'œuvre de Dieu parmi les hommes, en méconnaît de fait les dimensions réelles.

En effet, il estime que cette manière de voir prête le flanc à une double critique. Premièrement, elle traduit une conception trop désincarnée et en même temps trop individualiste (ou, si l'on préfère, trop personnaliste) du christianisme. Autrement dit, elle semble méconnaître les véritables dimensions historiques et collectives de l'Eglise. Deuxièmement, elle repose sur une vue incomplète de la manière dont l'action de la Providence régit l'univers.

Toute la question, dira-t-il, est de savoir, si le Christ, en appelant ses Apôtres (et à travers eux chacun de nous) à devenir pêcheurs d'hommes, leur réservait une pêche à la ligne ou une pêche au filet. S'il est venu pour sauver quelques exemplaires d'humanité, cueillis parmi la grande masse, « rari nantes in gurgite vasto », ou s'il est venu pour le grand nombre — pour ce grand nombre considéré avant tout collectivement. La question est de savoir si l'insertion de la grâce se fait dans une pléiade d'individus considérés séparément comme un aggrégat de monades, ou dans une humanité qui forme un corps et qui se trouve donc soumise à des lois — faut-il dire à des déterminismes? — communautaires.

Dans le premier cas, il est possible, jusqu'à un certain point, de se désintéresser du cadre historique et humain. Peu importe alors que les structures humaines, sociales, économiques ou institutionnelles, soient chrétiennes ou non. Dans l'énorme masse, Dieu saura toujours reconnaître les siens et il s'arrangera bien pour que la grâce ne leur fasse pas défaut. On pourrait même pousser l'objection jusqu'à l'absurde et dire que, dans cette hypothèse, mieux vaudrait un milieu humain non chrétien, un milieu humain franchement persécuteur. Car le travail de la grâce parmi la poignée de fidèles en deviendrait d'autant plus lumineux, d'autant plus méritoire. Le type par exellence du saint, n'est-ce pas le martyr, celui qui reproduit le mieux dans sa chair la passion du Christ? Or, les chances de mourir martyr ne sont sérieuses

83. L. Dingemans, *Le Saint-Esprit et l'enquête sociologique*, dans *Evangéliser*, t. IX, juill.-août 1954, p. 33. Nous retouchons légèrement le texte de l'auteur.

que dans un milieu violemment hostile à la religion ou à une de ses vertus caractéristiques.

Si, au contraire, l'œuvre de Rédemption est une œuvre cosmique, s'il faut que le Christ-Roi règne aussi sur l'univers, que son esprit imprègne les sociétés, les institutions, les lois, les civilisations, les cultures, il devient impossible de se désintéresser de ces cadres humains. Car ce ne sont plus des cadres, mais une partie intégrante de l'univers en « christification ». Considéré dans sa plénitude, le travail d'apostolat doit s'étendre jusqu'à rendre perméables à la grâce toutes ces structures collectives mondiales. L'apôtre devra donc s'ingénier à y découvrir les points d'insertion et ceux de répulsion, il devra tenir compte des lois qui régissent les comportements collectifs et qui ne laissent souvent au succès de ses initiatives qu'une marge extrêmement étroite.

Dans son dernier ouvrage, paru il y a quelques mois : *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* [84], le chanoine Boulard vient de consacrer à cette question quelques pages très pertinentes et qui ont le mérite de l'envisager sous un angle peu habituel.

En voici l'essentiel [85] :

Les recherches de sociologie religieuse permettent de constater de mieux en mieux que le comportement chrétien des collectivités est soumis à certaines constantes qui n'évoluent qu'avec une extrême lenteur. Il suffit de faire appel à l'expérience commune pour constater qu'il y a des régions géographiques et des couches sociales plus ou moins perméables, plus ou moins réceptives aux valeurs religieuses. Il y a des milieux où, parfois depuis plusieurs siècles, la grâce de Dieu semble en léthargie. Bien sûr, la grâce poursuit ses cheminements secrets au fond des âmes, hors d'atteinte de toutes nos investigations. Mais cela ne résoud pas le problème. Il reste l'appartenance extérieure à l'Eglise visible, l'accomplissement des actes du culte, la fréquentation des sacrements. En toute rigueur, la grâce peut s'en passer. N'empêche que le comportement des masses humaines à l'égard de ces points extérieurs mais essentiels ne peut être considéré comme indifférent. Or, la plus ou moins grande adhésion collective à ces signes extérieurs semble dépendre d'un ensemble d'éléments sur lesquels la grâce n'a, pour ainsi dire, aucune prise.

Nous sommes trop habitués à considérer la pratique religieuse comme dépendant exclusivement d'une responsabilité et d'une liberté individuelles.

En réalité, il n'en est rien.

Faisons une expérience : traverser la France de Brest à Strasbourg. Que voyons-nous? De Brest à Angers, l'habitant des campagnes fait ses Pâques, sauf exception; d'Angers à Nancy, sauf exception, il ne les fait pas; de Nancy à Strasbourg, il les fait. Et ce phé-

84. Ouvrage analysé dans la *N.R.Th.*, 1955, p. 210-211.
85. Nous résumons les p. 87 à 91.

nomène vaut, même s'il s'agit du même homme qui vient à changer de milieu. Des techniciens de la propagande ont prétendu que sur 100 hommes 15 seulement sont capables d'agir d'après leurs convictions personnelles, les 85 autres sont des moutons de Panurge. Quoi qu'il en soit de ce pourcentage, il est certain que l'immense majorité des hommes subit très profondément et même irrésistiblement les influences ambiantes.

» Si *un* Breton vient de Bretagne en Beauce, on ne peut dire d'avance s'il cessera ou non de pratiquer : il peut appartenir aux 15 %. Mais si 200 Bretons pris au hasard sont dispersés au hasard à travers la Beauce, on peut garantir qu'environ 160 d'entre eux abandonneront toute pratique à plus ou moins brève échéance.

» Un seul remède : organiser d'une manière toute spéciale leur soutien spirituel [86]. »

Contrastes régionaux. Contrastes également de milieux sociaux et de milieux d'habitat. Il résulte des enquêtes faites jusqu'ici que la classe ouvrière est partout moins pratiquante que les autres [87] et il

---

86. F. Boulard, *op. cit.*, p. 30.

87. Ce fait doit-il vraiment être encore prouvé à l'heure actuelle, alors qu'il se dégage avec évidence de toutes les enquêtes sociologiques effectuées en France au cours de ces dernières années? D'aucuns diront (p. ex. N. De Volder, O.F.M., *Godsdienst-sociographie in Frankrijk,* dans *Streven,* t. 8 (déc. 1954), p. 242) qu'il s'agit d'un phénomène particulier à la France et peut-être aux autres pays latins? Nous avouons notre scepticisme devant cette objection. En attendant que des enquêtes faites aussi sérieusement que celles de Paris, Lyon ou Marseille, aient lieu dans d'autres grandes villes du monde, nous signalons les points suivants : a) les chiffres de la pratique dominicale donnés pour Bruxelles par M. l'abbé Houtart (voir ci-dessus, p. 153, n. 28), correspondent en gros au classement socio-professionnel de ces paroisses; b) au Limbourg belge, « la zone industrielle est celle dont le niveau de pratique est le plus bas » (J. Kerkhofs, S. J., *Godsdienstpraktijk en Sociaal milieu,* Bruxelles, 1954, p. 250); c) en Allemagne, dans chaque évêché, les doyennés comportant des grandes villes ou des régions industrielles ont presque toujours un pourcentage de messalisants inférieur à la moyenne du diocèse (*Kirchliches Handbuch,* t. 23 (1944-51), appendice statistique); d) aux Etats-Unis la pratique religieuse dans toutes les confessions varie suivant les classes sociales (H. S. Schneider, *Religion in 20th Century America,* Cambridge, Mass., 1952); en Finlande, chez les luthériens, l'ignorance religieuse est la plus grande parmi les ouvriers d'industrie; ceux-ci sont aussi une des deux classes les moins pratiquantes (*L'Actualité religieuse,* 15 avril 1953, p. 26-27).

Toutefois, il est vrai que le pourcentage de pratiquants ouvriers n'est pas partout aussi infime que parmi les dockers de Marseille et de Rouen (cfr L. Gros, p. 53 ss.; Quoist, p. 194) ou parmi les mineurs de fond du bassin de Lens. Il faut aussi tenir compte de la moyenne générale de la pratique dans chaque « pays géographique ». Lorsque cette moyenne est élevée, la pratique ouvrière pourra atteindre un pourcentage assez respectable, quoique inférieur à celui des autres classes sociales du même milieu humain. Ce pourcentage pourra même dépasser très sensiblement celui de la classe la plus pratiquante des « pays » déchristianisés. Tout comme le minimum moyen des températures estivales peut encore dépasser le maximum moyen des températures d'hiver.

Voir sur ce décalage des niveaux de pratique par « pays sociologiques », les cartogrammes de F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse,* p. 57-61.

semble que la pratique diminue aussi avec le degré d'entassement domiciliaire [88].

Il y a donc des régions ou des milieux sociaux où la progression du Royaume de Dieu est arrêtée pour l'*ensemble* des hommes (et pas seulement pour des exceptions individuelles que la libre résistance à la grâce suffit partout à expliquer).

Comment cela est-il possible? Faut-il parler de déterminisme, de contrainte collective irrésistible, tellement puissante qu'elle puisse mettre la grâce en échec?

Ce serait grave et partiellement inexact. Mais il faut certainement, pour reprendre une expression du chanoine Boulard, « nuancer une conception un peu simpliste, voire enfantine, de la liberté de l'homme, qui ne tient pas compte des pressions sociales [89]. » Il faut reconnaître que, si toute personnalité est libre, l'exercice de cette liberté est à la fois conditionné et conditionnant. Que ce conditionnement obéit à des lois. Non pas des lois incapables de toute exception. Mais que ces exceptions elles-mêmes sont dans une très large mesure prévisibles [90]. Il faut, en un mot, faire la synthèse entre la liberté réelle de chaque personne humaine et ce que la sociologie appelle la loi des grands nombres.

Il ne faut pas oublier que Dieu, l'auteur de l'ordre surnaturel, est aussi l'auteur de l'ordre naturel et de toutes ses lois. Dieu, qui a voulu le concours libre de l'homme à l'avancement de son Royaume, respecte en fait l'action intelligente de l'homme ou bien sa carence; il respecte les conséquences collectives de cette action et de cette carence qu'il a voulues terriblement efficaces.

Il ne faut pas oublier non plus que la sainteté apostolique requise pour faire progresser ici-bas le royaume de Dieu comporte également un effort de travail pour discerner les lois par lesquelles la Providence conduit le monde et pour y adapter notre action.

Si donc le Royaume de Dieu ne progresse pas en quelque secteur, ce n'est jamais faute d'une grâce suffisante, mais ce n'est pas toujours à cause d'un libre refus de cette grâce, l'obstacle peut être collectif et, comme tel, relever de l'ordre naturel établi par Dieu et dérangé par des carences humaines, auxquelles Dieu permet de déployer leurs conséquences normales.

---

88. Voir les chiffres suggestifs publiés par F.-A. Isambert, *Classes sociales et pratique religieuse paroissale,* dans *Cahiers internationaux de sociologie,* t. 8 (1953), p. 143 sq.

89. F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse,* Paris, 1954, p. 29.

90. P. Virton, S. J., *Enquêtes de sociologie paroissiale,* Paris, 1952, p. 17. L'auteur conclut : « La liberté de l'homme, bien que réelle, ne fait pas obstacle à l'affirmation de lois sociologiques, qui ne sont ni pleinement déterminantes, ni pleinement infaillibles, mais qui permettent de connaître le comportement moyen d'un certain nombre et d'en mesurer les conséquences matérielles et sociales ».

Il en résulte donc pour chaque chrétien, et pour l'Eglise dans son ensemble, un terrible devoir de vigilance, de présence attentive et compréhensive aux milieux où ils se trouvent engagés.

b) *La sociologie religieuse méconnaît-elle la complexité du réel?*

Deuxième objection (d'ordre à la fois théorique et pratique). La sociologie religieuse tend à fausser l'image réelle du champ offert à l'apostolat. Ses simplifications et ses généralisations font une entorse à la diversité réelle des situations concrètes. Une vue d'ensemble simplifiée est toujours quelque peu simpliste : elle considère trop exclusivement les grands nombres, les moyennes, les caractéristiques soi-disant « normales » ; elle donne donc une image factice du réel qui est toujours un aggrégat de situations individuelles. Bref, cette méconnaissance dévalue le qualitatif au bénéfice de quantitatif. On pourrait illustrer cette objection, en montrant, par exemple, jusqu'où peut conduire la systématisation des moyennes. Voici, d'après une enquête sociologique dirigée en 1952 par le *Catholic Digest*, quelle serait la description de l'Américain moyen, suivant qu'il appartient à la religion protestante, catholique ou israélite [91] :

Le protestant américain typique est une femme d'environ 40 ans, de race blanche, diplômée d'études secondaires ; elle est femme de travailleur manuel, manœuvre ou spécialisé. Elle vit dans une petite ville du Middle West, de moins de 10 000 habitants, et va au temple une ou deux fois par mois. Le revenu familial est un peu au-dessus de la moyenne.

Le catholique américain typique est une femme dans les 35 ans, de race blanche ; elle a fait au moins une ou deux années d'études secondaires et elle est mariée à un travailleur manuel semi-spécialisé, dont le salaire est légèrement au-dessus de la moyenne. Elle habite dans le New Jersey une ville de 50 000 habitants et elle va à la messe tous les dimanches.

L'israélite américain typique est une femme d'environ 40 ans, de race blanche et diplômée d'études secondaires. Son mari a une petite affaire à lui, qui lui rapporte un revenu assez important et ils vivent à New-York. Elle ne va presque jamais à la synagogue.

Réponse à l'objection : Bien sûr, il faut se garder de toute simplification outrancière. Cela dit, il est impossible à une science, quelle qu'elle soit, de ne pas systématiser. Dans notre monde matériel, toute intelligibilité du réel requiert au préalable une certaine abstraction. D'ailleurs, ce que le sociologue désire connaître c'est une situation d'ensemble et non la diversité des cas individuels. Il ne désire même pas, comme le psychologue, étudier les caractères communs à un en-

91. D'après *L'Actualité religieuse dans le monde*, 1er janv. 1954, p. 23.

semble d'individus. Mais il étudie les comportements des groupes sociaux comme tels. Pour découvrir ces comportements collectifs, il est tout à fait souhaitable qu'il se serve des différentes techniques mises au point pour l'étude quantitative des masses. Cela reste souhaitable, même s'il étudie les masses humaines dans leur comportement religieux.

Etudier une forêt et étudier chacun des arbres sont deux choses différentes. Les arbres avec leurs caractéristiques individuelles peuvent intéresser le botaniste, le menuisier et le propriétaire de la forêt — autrement dit, le psychologue, l'apôtre et Dieu. Le sociologue, lui, ne s'intéresse qu'à la forêt. Et il se place à une distance suffisante pour que les arbres ne l'empêchent pas de la voir. Comme tel, il n'a pas à proposer des directives pastorales ou apostoliques, moins encore à les appliquer. Ceci est affaire de gouvernement. Quant aux gouvernants, il est très souhaitable qu'ils tiennent compte des études théoriques portant sur les situations dont ils ont la charge. Mais, cela fait, il leur reste à gouverner, ce qui n'est pas du ressort de la sociologie. A chacun son métier.

On l'a fort bien dit : « En définitive, ce n'est ni le théologien ni le sociologue qui commande, mais le pasteur, celui à qui le troupeau a été confié. Ce dernier, pour accomplir parfaitement sa tâche, a cependant besoin de ces deux hommes de science, dont l'un lui transmet le message du ciel et l'autre le message de la terre. Ces deux messages, si distincts soient-ils, n'en sont pas moins pour autant séparés : ils sont les deux expressions complémentaires de l'unique message de Dieu, Seigneur du ciel et de la terre [92]. »

c) *La sociologie religieuse est-elle superflue?*

Un *troisième groupe d'objections* est inspiré par divers motifs d'ordre pratique.

Les uns font état d'une soi-disant déficience de la cause instrumentale. La sociologie religieuse serait un immense effort tout à fait louable, mais tout aussi superflu. Pourquoi? Parce qu'elle n'arrivera jamais à égaler la connaissance expérimentale directe du pasteur des âmes lui-même. « Appareil scientifique nouveau, à la fois compliqué et simpliste, (elle) prétend, par d'étranges alchimies statistiques, tirer de quelques éléments extérieurs de la vie religieuse, des conclusions plus rapides, plus générales et plus sûres que celles obtenues empiriquement par cet observateur patient et admirablement placé qu'est le curé dans sa paroisse, l'aumônier dans son groupe [93]. » Ce qui paraît être de toute évidence une erreur.

92. J.-F. Motte, *Sociologie et pastorale,* dans *La Maison-Dieu,* n° 36 (1953), p. 102.

93. L. Dingemans, *Le Saint-Esprit et l'enquête sociologique,* dans *Evangéliser,* t. 9 (juill.-août 1954), p. 35.

Que répondre? Une erreur, de toute évidence? Pas si évident que cela, si l'on songe que sa connaissance expérimentale le pasteur ne l'obtient qu'à longueur d'années, grâce à une observation longue et patiente — et que l'on suppose exacte — de son milieu d'apostolat. Or, c'est souvent dès le début qu'une telle connaissance lui serait particulièrement utile. De plus, sa connaissance expérimentale, dans ce qu'elle a de plus personnel, est incommunicable, à moins de se ramener à un simple argument d'autorité : « je vous l'affirme, me basant sur mon expérience; et vous devez m'en croire. »

Pas si évident, si l'on songe que sa connaissance expérimentale restera toujours localement restreinte; impossible de l'étendre par des comparaisons à une région ou à un pays entiers; impossible même de l'acquérir pour une paroisse trop nombreuse ou trop étendue...

Pas si évident, si l'on songe que sa connaissance expérimentale n'est pas à l'abri des impressions subjectives [94] et qu'elle ne repose ordinairement que sur une saisie partielle du réel, ce qui est d'autant plus dangereux qu'il n'en a pas conscience.

Sans doute, à l'échelon restreint du contact pastoral direct, la connaissance immédiate — en un certain sens connaturelle— que le pasteur possède de son troupeau et qui lui est donnée par une longue symbiose, est irremplaçable. Elle peut lui dicter comme d'instinct les attitudes à prendre. Rien de livresque, et moins encore de statistique ne la remplacera jamais.

Toutefois, le travail d'apostolat en son entier ne se meut pas totalement au niveau des contacts d'homme à homme. Des tâches organisatrices sont requises qui exigent l'élargissement des horizons, tant du point de vue de l'observation que de celui de l'action.

Pour connaître les réactions d'une clientèle déterminée, ses goûts et ses exigences, rien ne remplace l'expérience personnelle du voyageur de commerce ou du petit détaillant. Et cependant toutes les entreprises d'une certaine envergure, tous les organismes qui s'intéressent au développement de l'emploi ou de la production, procèdent sans hésiter à de très larges et de très minutieuses analyses des marchés. C'est ce que font également tous les producteurs désireux de lancer sur le marché un produit nouveau ou amélioré.

Mais voilà : les « fils de ce monde » savent agir avec clairvoyance dans les affaires qui les intéressent...

---

94. Ces impressions subjectives peuvent pécher par excès ou par défaut. On peut ne pas voir la gravité d'une situation. On peut aussi la noircir plus que de raison. Suivant une « statistique rigoureuse » dressée au début du siècle par le cardinal Sancha, 4 % seulement des habitants de Madrid auraient rempli leur devoir pascal et 5 % auraient reçu les derniers sacrements (cité par *Razón y Fe*, 108 (1935), p. 302). On peut se demander si l'éminent prélat a réellement procédé à un comptage rigoureux. De même, nous avouons notre scepticisme devant l'affirmation du P. R. Sarrabia, d'après laquelle il y avait en Espagne vers 1939 bien des localités de 10.000 habitants et plus, où pas un seul homme n'accomplissait son devoir pascal (cité par *Lumen Vitae*, 1951, p. 114).

Pour savoir s'il nous faut nous munir d'une gabardine ou d'un parapluie, il nous suffit d'ordinaire de mettre le nez à la fenêtre. Et nos cultivateurs et nos marins savent prédire l'arrivée des grains et des orages. Cela rend-il superflu l'activité des instituts de météorologie?

Mais voilà : les « fils de ce monde »...

Que dirait-on d'une partie de chasse où tous les traqueurs et tous les chasseurs se répartiraient au petit bonheur à travers le domaine tout entier? Bien sûr, l'efficacité de chaque coup de fusil ne s'en trouverait pas diminuée. Mais on peut garantir que la chasse dans son ensemble sera bien moins fructueuse, sans parler du danger fortement accru de voir les participants tirer les uns sur les autres.

Mais voilà : les « fils de ce monde », même pour une simple partie de plaisir...

d) *La sociologie religieuse est-elle indiscrète?*

D'autres s'inquiètent surtout de l'usage que l'on pourrait faire des enquêtes de sociologie religieuse, des conséquences qui peuvent en résulter. Ils reprochent à ces enquêtes d'être indiscrètes, de donner de la publicité à des situations qui, de leur nature ou pour des motifs de convenance, doivent rester secrètes. Ils ne songent pas à mettre en doute leurs réels avantages. Mais ils leur reprochent d'être comme des couteaux à deux tranchants, qu'il est pratiquement impossible de manier dans le seul sens favorable.

Le spectacle qui se dégage d'une analyse trop poussée et trop précise de la situation intérieure des communautés chrétiennes n'est pas toujours enchanteur. Hélas! Or, avec sa curiosité impudente, la statistique dévoile les ombres aussi bien que les lumières et, ce faisant, elle risque de souligner injustement les aspects les moins favorables, au grand divertissement des amateurs de scandales, à la grande joie des ennemis et des détracteurs du christianisme, au grand scandale et au découragement des âmes faibles et grégaires. Si elle recueille alors la malédiction de Cham, qu'elle s'en prenne à elle-même! Qu'avait-elle besoin de révéler la nudité spirituelle de tant de chrétiens? Ce faisant, elle ne fait qu'apporter de l'eau au moulin de nos adversaires, encourager leurs entreprises en leur révélant les faiblesses intérieures de notre bastion.

Ici encore, le sociologue concède que cette objection renferme une part de vérité, mais rien qu'une part. Tout relevé quantitatif n'appartient pas de droit au domaine public. De nos jours encore, même dans nos pays démocratiques, où l'on désire éclairer autant que possible l'opinion publique, la plupart des sociétés privées gardent pour elles la plupart de leurs statistiques.

Et les pouvoirs publics eux-mêmes sont loin de tout publier, surtout dans le secteur de la défense nationale et dans celui de la fiscalité. Dans les pays totalitaires, la règle du secret est encore bien plus rigoureuse [95]. Et durant tout l'Ancien Régime, elle l'était encore davantage : la connaissance des rares données statistiques disponibles était réservée à une toute petite minorité de privilégiés [96] et la violation du secret pouvait entraîner la peine de mort. Ainsi, à Zurich, le 27 mai 1780, le publiciste suisse J. H. Waser fut décapité pour avoir publié une poignée de renseignements sur la population [97].

Il faudrait toutefois se garder soigneusement d'adopter une attitude trop cachotière. La tentation est forte de recouvrir du manteau de la discrétion d'autres motifs moins avouables. En principe et toutes choses égales d'ailleurs, la cause de Dieu n'a rien à craindre d'une connaissance plus exacte des réalités existantes, même si elles sont pénibles. Dieu se trouve du côté de la lumière et non de l'obscurité, même savamment entretenue avec les meilleures intentions du monde. Et pourquoi la connaissance d'une situation comportant une déficience même grave ne serait-elle pas un coup d'éperon plutôt qu'un coup de massue? Elle permet à nos ennemis de mieux connaître nos faiblesses, soit. Mais à nous aussi. Et elle peut nous révéler en même temps des ressources cachées et insoupçonnées [98].

D'ailleurs, la loi naturelle du secret est beaucoup moins impérieuse à l'échelon du groupe qu'à celui de l'individu. Il peut être nécessaire de ne pas révéler que le dénommé X a commis tel crime pendable ou que la dénommée Y est une fille-mère. Le secret peut même être de rigueur si l'on n'étudie que des communautés numériquement restreintes. Il n'en est plus de même, si l'on embrasse de vastes ensembles humains. Il n'est certes pas honorable pour le Brabant ou pour le Hainaut de compter plus de naissances illégitimes et plus de condamnations pour attentat à la pudeur que le Limbourg ou le Luxembourg. Et pourtant les statistiques en sont publiées officiellement [99] et personne n'y trouve à redire. Pourquoi en serait-il autrement en matière de pratique religieuse et même en matière d'enquêtes plus intimes sur des problèmes de foi, de moralité, de conscience? Est-il

95. Il est impossible, p. ex., d'obtenir les statistiques officielles les plus élémentaires sur la population russe.

96. R. Mols, *Introduction à la démographie historique des villes d'Europe du XIV^e^ au XVIII^e^ siècle*, I, p. 196-198.

97. *Ibid.*, I, p. 124-125.

98. G. Le Bras, *Structure et vie d'une société religieuse*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. 31 (1951), p. 403 : « Cette peur de la vérité atteste, outre une disposition peu scientifique, un manque de confiance en Dieu et aussi dans la capacité de réaction de ses serviteurs. »

99. La répartition de la natalité en légitime et illégitime figure sur presque tous les tableaux officiels publiés par les Bulletins mensuels et les annuaires de statistique. La statistique des condamnations prononcées par les tribunaux correctionnels est publiée tous les ans dans le *Bulletin de Statistique* (voir, pour 1952, mars 1954, p. 426-478).

indiscret d'avoir publié les résultats d'une enquête sur la fréquence du phénomène « vocation » parmi les jeunes gens des trois classes supérieures de l'enseignement moyen et sur les motifs pour lesquels cette « vocation » ne put se maintenir [100] ? Est-il indiscret d'avoir dit à cette occasion que, sur les 667 élèves des classes d'humanité gréco-latines, 449 répondirent avoir envisagé pour eux-mêmes la possibilité de devenir un jour prêtre ou religieux ? Est-il indiscret d'avoir spécifié que, parmi les motifs qui firent abandonner la « vocation », les trois principaux sont la révélation de la beauté du mariage, l'influence déterminante d'une jeune fille, et la difficulté à garder la chasteté, et que chacun de ces motifs figure sur plus de 30 % des réponses [101] ? Une publication de ce genre n'est-elle pas au contraire de la plus grande utilité pour tous les éducateurs ? En sociologie, les publications ne considèrent que les ensembles, les pourcentages, les moyennes. Et les documents de base, questionnaires et autres, sont préservés contre toute indiscrétion par leur caractère anonyme et par toutes les précautions prises pour les dépouiller.

e) *Toutes les statistiques ne sont-elles pas trompeuses?*

A ces quatre objections dirigées plus particulièrement contre la sociologie religieuse, il faut en ajouter une autre qui vise tout travail d'enquête sociologique dont les résultats s'expriment en chiffres. Tout le monde connaît le mot fameux attribué à Disraëli : il y a trois espèces de mensonges : le mensonge simple, le mensonge avec parjure et la statistique. Il se peut que le grand homme d'Etat britannique n'ait voulu lancer qu'une boutade. Il n'en est pas moins vrai que le mot a fait fortune et qu'il sert de nos jours à recouvrir un scepticisme facile, mais nullement justifié, à l'égard de toute publication de données quantitatives.

Notre intention n'est pas de blanchir un nègre et nous n'aurons donc pas l'outrecuidance d'attribuer aux données statistiques l'inerrance et l'infaillibilité. Il faut reconnaître qu'elles peuvent renfermer des inexactitudes flagrantes et il nous est arrivé d'en déceler plus d'une, non seulement dans des chiffres provenant d'une époque où le sens même des grandeurs mathématiques était aussi rare qu'un trèfle à quatre feuilles (c'est-à-dire au moins jusqu'au XVIII[e] siècle, nonobstant un certain vernis de scientisme bien porté au siècle des lumières), non seulement dans des chiffres contemporains recopiés de seconde main par des amateurs ou des vulgarisateurs (p. ex. les journaux et les périodiques fourmillent de fautes), mais encore dans des publications officielles contemporaines. Pourtant, s'il est de mode de dau-

100. P. Delooz, S. J., *Pourquoi ne seront-ils pas prêtres?*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 76 (1954), p. 392-412.
101. *Op. cit.*, p. 406.

ber sur les statisticiens, il faut reconnaître que « les méprises qu'on leur prête sont imputables le plus souvent à l'étourderie, voire... à l'audace de ceux qui prétendent lire dans les statistiques ce qui ne s'y trouve pas [102] ». Le plus souvent les dénigreurs des statistiques laissent tout simplement percer le bout de l'oreille de maître Aliboron.

CONCLUSION

En guise de conclusion nous voudrions recourir à une parabole. Quand un homme est malade, il s'agit de le guérir. Et il est bien plus difficile d'y parvenir, si l'on ne connaît pas avec la plus grande exactitude possible la maladie dont il souffre et les ressources de son organisme. On appellera donc le médecin, qui auscultera le malade. Ce faisant, il constatera non pas l'incubation, le progrès, le déclin des maladies en elles-mêmes, mais l'apparition, le développement, le recul de certains symptômes. Des symptômes qu'il lui est possible de constater, habituellement aussi de mesurer. Des symptômes qui ne sont pas la maladie, mais des signes extérieurs d'un état de santé déterminé ou d'une réaction déterminée de l'organisme. Le médecin prononcera un diagnostic et indiquera les remèdes, les traitements, les régimes et les interventions chirurgicales capables — si tout va bien — de guérir le patient. Ce n'est pas lui qui guérit le malade : la vertu sanative appartient au remède. Mais le malade se serait trouvé dans de beaux draps si nul médecin n'avait été là pour l'ausculter et prononcer son diagnostic.

Aussi longtemps qu'un seul de ses membres reste éloigné de Dieu l'humanité sera malade. Combien plus, aussi longtemps que des milieux entiers continueront d'ignorer Dieu, le Christ ou l'Eglise.

La sociologie religieuse prétend seulement que cette malade a besoin d'être auscultée pour augmenter ses chances de guérison. Et elle met au point des techniques pour cette auscultation. Elle ne prétend pas la guérir elle-même : ceci est affaire de grâce. Mais dans un monde dont le caractère social s'accentue de plus en plus, elle a l'audace de se croire toujours plus utile pour que l'insertion de la grâce se fasse d'une manière réellement profitable, pour augmenter les chances d'épanouissement du règne de Dieu parmi l'humanité.

Roger Mols, S. J.

---

102. V. Fallon, *La conférence mondiale de la population,* dans *La Libre Belgique,* 19 août 1954.

Obéissance et Liberté

À PROPOS DES « CONVERSACIONES CATÓLICAS INTERNACIONALES »

C'est en 1935 que s'ouvrirent pour la première fois les « Cursos Internacionales Católicos » de Saint-Sébastien (Espagne). Dès 1934, l'évêque de Vitoria avait constitué le Comité qui devait soutenir et patronner l'œuvre entreprise.

A ces « cours » étaient invités les intellectuels catholiques de tous les pays. Le but qui leur était proposé était de contribuer « a esta obra de restauración de la conciencia católica ». Comment y parvenir? En s'efforçant de formuler un programme doctrinal après information. L'ensemble de ce travail devait constituer une base de collaboration intellectuelle et les auteurs du projet espéraient ainsi promouvoir « la charité intellectuelle, vertu très souvent oubliée ».

On débuta, à l'époque, en envisageant la position du christianisme et sa nouveauté en face du monde contemporain, « afin de s'orienter à une nouvelle prédication de l'Evangile ». Mais en 1936, les cours durent cesser, en raison de la conjoncture politique espagnole. C'est seulement en 1947 que l'œuvre repart sous son titre actuel, « Conversaciones Católicas Internacionales ». La formule était un peu modifiée. La réunion durait huit jours seulement au lieu d'un mois. Désormais, on se proposait plus directement de confronter les mentalités catholiques qui se forment dans les différentes nations en présence d'un même problème. Aussi ne voulait-on point tellement tirer des conclusions que s'inviter mutuellement à la réflexion, se compléter réciproquement en face des questions actuelles. C'est ainsi que, de 1947 à 1954, on voit défiler, sur la scène des « Conversations », tous les sujets qui occupent la conscience chrétienne en ces dernières années, entre autres : la personne humaine (1948), la paix internationale (1949), l'évolution du sens patriotique (1951), l'efficacité temporelle du christianisme (1952), la place des laïcs dans l'Eglise (1953).

Pour prolonger l'œuvre et la rendre plus efficace, on devait bientôt apercevoir la nécessité de lui donner « une trame permanente et un rayonnement continu vers l'extérieur ». Bien que les « Conversations » prennent fin, « la session continue dans les pages des *Documentos* », qui veulent offrir matière à réflexion sur les problèmes contemporains.

En 1954, on se réunissait une fois de plus, dans le but d'étudier l'obéissance, sujet brûlant. L'Allemagne, la Belgique, l'Espagne, la France, la Grande-Bretagne, l'Italie, la Suisse étaient représentées.

Sous la présidence de M. Carlos Santamaria Ansa [1] et sous sa direction habile et patiente, l'échange de vues eut lieu autour de quatre thèmes principaux : fondements théologiques et bibliques de l'obéissance, — obéissance dans l'Eglise, ses degrés selon les domaines et selon les personnes : prêtre, religieux, laïc, — obéissance dans la société civile, — prophétisme et liberté. On s'y efforça tantôt de donner la « température » de l'esprit actuel, tantôt de dégager des principes, tantôt de juger des applications.

Dans les pages qui suivent et veulent être un compte rendu au moins partiel, on s'attachera uniquement à quelques problèmes théologiques qui ont traversé les débats. A vrai dire, les orateurs, comme il arrive souvent en ce genre de réunion, se côtoient plus qu'ils ne s'affrontent. Aussi vaut-il mieux grouper les idées autour de quelques centres plutôt que de suivre les méandres de la discussion orale. Cette méthode change, sans aucun doute, la physionomie du congrès, mais elle a l'avantage d'une plus grande logique. Au surplus, on ne se défendra pas d'ajouter les réflexions que la matière suggère. Aussi, ce compte rendu est un choix — on en a pleinement conscience —, et parfois un commentaire dont les « Conversations » ne sont pas responsables.

*
* *

Quand on parle d'un sujet, il est ordinairement prudent de connaître le sens des mots que l'on emploie. Cette sagesse trouve encore son application, quand on parle d'obéissance. En effet, si l'on ne se prête à cette exigence de sens commun, on sera peut-être enclin à mettre sur le même plan foi et obéissance, sous prétexte qu'elles ont un point commun, c'est-à-dire la soumission [2]. Or, même avec les

---

1. M. C. Santamaria Ansa est la cheville ouvrière de ces « Conversations ». La IX[e] réunion (26 juillet-31 juillet 1954) lui a dû, comme les précédentes, de conserver un caractère de dialogue, caractère difficile à maintenir dans une assemblée de soixante personnes. Elle lui a dû aussi une organisation matérielle vraiment parfaite.

2. Certain langage pourrait favoriser cette confusion. On dit par exemple : « la foi est obéissance ». Cela peut s'entendre en un sens très juste. Cependant il peut aussi se glisser parfois une équivoque (comparer A. de Soras, *Revue de l'Action Populaire*, déc. 1953, p. 892, note 2, et A. M. Henry, *Supplément de la Vie Spirituelle*, septembre 1953, p. 252).

Si l'on veut définir la foi formellement, on ne peut déclarer, sans plus, que la foi est obéissance. La foi est formellement un assentiment de l'intelligence. Cela est implicitement affirmé dans la définition que le Concile du Vatican donne de la foi (Denz., n. 1789). Il est donc parfaitement légitime de dire que la foi est « actus elicitus ab intellectu... », qu'elle est une vertu intellectuelle.

Il n'y a pas lieu de protester contre cette expression, même modérément. Car cette expression ne nie, en aucune manière, comme certains se l'imaginent, que

meilleures intentions du monde, ceci est fort dommageable pour l'une et pour l'autre, soit qu'on élève l'obéissance à la hauteur de la foi, en « infaillibilisant » pratiquement l'autorité canonique dans l'Eglise autant que l'autorité magistérielle, soit qu'on réduise la foi à une obéissance d'exécution par laquelle on devrait prononcer exactement le Credo, et, pour ainsi dire, apposer une signature au bas d'un formulaire dogmatique. Ces deux excès ne sont pas chimériques, des témoins autorisés nous en assurent [3].

Il faut donc présenter une définition de l'obéissance.

Que dire alors? Que l'obéissance est l'acte par lequel l'inférieur accomplit librement ce qui lui est commandé par un supérieur légitime. L'obéissance est une soumission d'ordre pratique et non point une soumission purement intérieure, si l'on en juge d'après le dictionnaire de Littré et aussi — pourquoi ne pas le dire? — d'après saint Thomas [4].

Dans ces conditions, et s'il est bien vrai que l'obéissance est une vertu d'ordre pratique et extérieur, il faut entendre, à moins qu'on ne dise expressément le contraire, qu'elle est cette obéissance d'exécution et de volonté dont parlent les auteurs spirituels. Quant à l'obéissance de jugement, elle est l'attitude intérieure de l'homme

---

cet assentiment intellectuel n'existe que pour être commandé par la volonté, suscité par l'amour surnaturel de la Vérité Première.

Sans doute il est nécessaire et légitime d'insister sur le caractère « d'engagement » de la foi. Mais c'est autre chose de faire une description phénoménologique de la foi et autre chose d'aboutir à la « réduction eidétique » qui correspond quelque peu à la définition d'une essence.

Ce caractère d'engagement apparaîtra encore plus évident si l'on remarque que la Vérité admise par l'intelligence est la Vérité de la Charité Souveraine, Vérité qui commande la vie concrète. Personne ne conteste que la foi, de ce point de vue, est une menace pour la stabilité naturelle et les conformismes moraux, car la foi présente des « impératifs pratiques », qui remettent en question la forme même de notre vie naturelle.

Cependant, elle ne cesse pas pour autant d'être une adhésion intellectuelle. Aussi n'y a-t-il aucun avantage à vouloir l'identifier avec l'obéissance sous prétexte de mieux mettre en valeur son caractère existentiel.

Mais, dira-t-on, comment rejeter l'autorité du Concile du Vatican (Denz., n. 1789 et 1791) et celle de saint Thomas (*I^a II^ae*, q. 7, a. 4, ad 3; *In Ep. ad Rom.*, c. I, l. 4; *In Ev. Joannis*, c. IV, l. 5, n. 2; *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 4, sol. 1, 2^m) qui parlent de la foi en termes d'obéissance? On ne la rejette point. Mais on doit remarquer que saint Thomas et le Concile du Vatican, lorsqu'ils parlent d'obéissance, l'entendent au sens large de soumission à Dieu. Cette soumission est en même temps celle de l'esprit et celle de l'action quotidienne dirigée par les impératifs pratiques de la foi.

Saint Paul aussi parle d'*oboeditio fidei*. Cela ne suffit pas pour identifier foi à obéissance et obéissance à foi. S'il parle ainsi, c'est qu'il présente la foi comme la soumission de l'esprit à la vérité de l'Evangile, entraînant du même coup la soumission de la conduite aux exigences de la vie en Jésus-Christ.

3. Le R. P. Henry, O.P., dans sa communication (publiée par « Equipes Enseignantes », 1^er trimestre 1954-1955), attire l'attention sur le second. Il semble qu'une bonne partie des congressistes, durant les « Conversations », étaient sensibles au premier.

4. *II^a II^ae*, q. 4, a. 7, ad 3; q. 104, a. 2, c et ad 1.

qui reconnaît valable la pensée de son supérieur qui lui commande. Elle constitue donc une partie intégrante, perfective et nécessaire de l'obéissance, c'est bien entendu; mais, à elle toute seule, l'obéissance de jugement ne serait pas formellement obéissance, étant plus exactement adhésion intellectuelle, consentement de l'esprit.

Il importe en outre de rappeler que l'obéissance n'existe à proprement parler que là où s'exerce la liberté, c'est-à-dire cette maîtrise et possession des actes propres qu'on appelle la liberté métaphysique, cette absence de contrainte physique ou morale qu'on nomme *libertas a coactione*. S'il n'y a pas cette liberté aux deux sens que l'on vient de dire, il n'y a pas d'obéissance au sens propre, mais servitude, esclavage, travail forcé, action mécanique. Aussi peut-on prétendre avec quelque semblant de raison que le programme des « Conversations » était un pléonasme.

Cependant, et sous un autre aspect, il n'y avait point de pléonasme. Car la question qui s'agitait au fond de tous les esprits était la suivante : Oui ou non, l'inférieur a-t-il, en conscience, le droit, dans certains cas, de faire prévaloir en face de l'autorité son point de vue, sa manière d'agir? Dans quelle mesure a-t-il ce droit? Il s'agissait donc de liberté, mais de liberté morale et c'est cette dernière qui est jeu dans les réflexions qui suivent, quoi qu'en aient pensé certains.

Après ce bref rappel — qui a bien un peu l'air d'étaler des truismes —, il reste à présenter les questions principales qui furent abordées [5].

*
* *

S'il est facile d'obtenir un accord unanime sur le fait qu'il existe une seule obéissance chrétienne, d'essence identique pour tous les sujets [6], quels que soient leurs états de vie, si l'on admet sans peine que les différences proviennent de déterminations juridiques établissant des domaines différents pour le prêtre, pour le religieux, pour le laïc, plus enveloppants pour les uns que pour les autres [7], il est plus délicat de mettre en lumière les fondements théologiques de l'obéissance à l'Eglise [8].

---

5. Dans ce but, on utilisera les communications écrites, distribuées aux congressistes, lesquelles, en plus d'un cas, ne sont que des résumés.

6. Le R. P. Reeves, O.P. (Grande-Bretagne), présentait une réponse visant plutôt à décrire des états de vie qu'à formuler de strictes différences.

7. Ceci ne préjuge point de certains caractères propres à l'obéissance sacerdotale ou religieuse. Cfr, à propos de cette dernière, Suarez, *De religione Societatis Iesu in particulari*, lib. IV, cap. 15, n. 14,...

8. La réponse était présentée par les RR. PP. Sauras, O.P. (Espagne) et Léonard, O.P. (Belgique), par H. Urs von Balthasar (Suisse), par les RR. PP. Salaverri, S. J. (Espagne) et de Soras, S. J. (France).

Ces fondements cependant doivent être mis en lumière pour peu qu'on s'efforce de discerner les divers types d'obéissance concrète : obéissance à Dieu, obéissance à l'Eglise, obéissance à l'Etat, et de formuler les différences qui les séparent. On ne saurait en effet les confondre sans courir au-devant des plus graves dommages.

L'obéissance ecclésiale — c'est la première remarque à faire — n'est pas l'obéissance à Dieu, telle qu'elle fut vécue par Abraham, abandonnant son pays natal, ou par Moïse emmenant les Hébreux hors d'Egypte vers la Terre Promise, ou par tous ceux qui entendirent de Dieu immédiatement un ordre quelconque, prophètes de l'Ancien Testament ou saints de la Loi Nouvelle honorés de révélations privées. L'obéissance ecclésiale n'est pas non plus identique à l'obéissance au pouvoir civil, car l'autorité de l'Eglise n'est pas de même qualité que celle de l'Etat, on le verra plus loin.

Et pourtant, l'obéissance ecclésiale participe de la seconde puisqu'elle vise à promouvoir, comme l'obéissance à l'Etat, un bien commun et qu'elle répond aux mêmes nécessités ; elle participe de la première, puisque le chrétien n'obéit qu'à Dieu, bien plus véritablement et bien plus immédiatement que quand il se soumet à un Etat, ainsi que le lui enseigne la doctrine commune.

Comment le chrétien peut-il ne jamais obéir qu'à Dieu, quand il obéit à l'Eglise ? Sans entrer dans tous les détails et sans faire appel aux textes qui justifieraient la réponse, il suffit d'en rappeler les fondements.

Le chrétien obéit à Dieu en obéissant à l'Eglise, parce que l'Eglise est le Corps du Christ qui est Dieu. En obéissant au Corps, le catholique reçoit donc l'impulsion et les directives de la Tête, qui est l'Homme-Dieu, le Verbe Incarné, s'il est bien vrai que le Christ demeure présent à son Eglise jusqu'à la fin des temps, qu'il obtient pour elle la présence de l'Esprit Saint qui suggère et dirige... Tel est le principe de continuité et de solidarité mystérieuses qui, seul, peut expliquer comment la soumission à la « Catholica » est la soumission à Dieu même. Si on l'ignorait, on ne ferait jamais de l'obéissance à l'Eglise autre chose qu'une obéissance à un Etat supérieur, on n'en ferait donc jamais autre chose qu'une obéissance à Dieu qui veut l'autorité en général, mais non point une soumission à Dieu qui commande dans l'immédiat et formule des volontés particulières.

En dehors des grands textes pauliniens, ce principe se rattache clairement à la parole du Christ : *Qui vos audit me audit* (Luc, X, 16). Et l'on sait que saint Paul n'hésitait pas à faire de ces mots une application très directe à son propre cas, *qui in me loquitur Christus* (*II Cor.*, XIII, 3). C'est de ce principe que dérive et c'est en lui que se justifie la parole classique : obéir au Supérieur, c'est

obéir au Christ, *qui per Petrum et ceteros operatur* [9], c'est obéir à Dieu. L'obéissance à l'Eglise déborde donc de toute part la portée d'une autre parole révélée : *Non est potestas nisi a Deo* (*Rom.*, XIII, 1), puisqu'elle s'enracine plus directement dans le mystère même du Corps mystique [10]. C'est pourquoi il existe une différence capitale entre la soumission à l'Eglise et la soumission à toute puissance civile, car cette dernière est privée — est-il besoin de le dire? — de toute continuité mystique avec Dieu.

Ce principe posé, il faut en tirer les conséquences, et d'abord en ce qui concerne la nature de l'autorité ecclésiale.

Celle-ci est d'une essence particulière. Elle n'est point purement sociologique, quoiqu'elle le soit; elle n'appartient pas seulement au règne des causes secondes naturelles, comme celle de l'Etat, quoiqu'elle appartienne aussi à ce règne. Elle possède une « racine sacramentaire », comme l'Eglise possède un « être sacramentel » [11]. Qu'est-ce à dire sinon que le pouvoir de commander s'origine dans le pouvoir d'ordre, que le pouvoir canonique n'existe qu'en vue de la sanctification qui est sacramentelle, qu'il possède enfin toute sa raison d'être dans le pouvoir de sanctifier? Cette finalité immanente au pouvoir de juridiction introduit dans sa structure interne un caractère nouveau, jette sur lui le reflet surnaturel de sa fin dernière, l'accroissement et le perfectionnement du Corps du Christ.

A vrai dire, la nature unique de cette autorité se découvre bien vite à qui en analyse les éléments [12]. En effet, elle a pour sujet, si l'on peut dire, l'être religieux par quoi les hommes sont constitués membres du Corps du Christ. Elle possède, on vient de le dire, une finalité surnaturelle; elle a pour domaine tout ce qui est en relation avec cette finalité et tout ce qui la conditionne, de près ou de loin, directement ou indirectement.

Dans ces conditions, sans méconnaître le moins du monde que l'autorité de l'Eglise s'exerce à la manière des causes secondes naturelles, actionnant les rouages de la société ecclésiastique par le moyen d'instruments naturels, que sont les ordres émanant de la réflexion

---

9. Cajetan, *Apologia de comparata auctoritate papae et concilii*, 1512, cap. 8, éd. Pollet, p. 234. On pourrait citer de lui bien d'autres textes analogues dans cet opuscule et dans le précédent : *De comparatione auctoritatis papae et concilii*, 1511. — Dans le même sens, saint Thomas, *In IV Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2, sol. 1, 3[m]; *In ep. ad Rom.*, cap. X, lect. 2; *In ep. ad Cor.*, cap. IV, lect. 1.

10. P. Claeys-Boúúaert, *Le principe surnaturel de l'obéissance*, dans la *Revue d'Ascétique et Mystique*, 1920, pp. 50-58.

11. Cette expression « racine sacramentaire » est empruntée à la communication du R. P. Sauras. Elle suppose une certaine conception des relations entre les trois pouvoirs fondamentaux de l'Eglise. Ce n'est pas celle, semble-t-il, qui paraît découler de la pensée de Mgr Ch. Journet, dans *L'Eglise du Verbe Incarné*.

12. On le fait en s'inspirant des remarques du R. P. Sauras.

et de la volonté humaines, s'adressant à des intelligences, à des volontés humaines, il faut avouer que l'autorité de l'Eglise participe en quelque manière à cette vertu sacramentelle, qui est directement ou indirectement sa fin dernière. Ne devrait-on pas reconnaître que l'exercice de l'autorité possède quelque valeur, analogiquement sacramentale, pour le sujet obéissant? N'est-on pas encore plus incliné à le penser, si l'on songe que l'autorité est un instrument au service du Corps Mystique, faible si on le compare aux pouvoirs d'ordre et de magistère, réel cependant [13]?

Mais il importe souverainement d'introduire des nuances et de déterminer exactement de quoi l'on parle. Quand on dit que l'autorité de l'Eglise possède quelque valeur surnaturellement bienfaisante, il ne s'agit pas, bien entendu, de n'importe quel ordre émanant de cette autorité. La valeur ecclésiale des commandements et par conséquent leur valeur sacramentale dépend de la nature de ces commandements. Et celle-ci à son tour dépend de la relation plus ou moins directe avec la fin surnaturelle. Elle se mesure encore à l'élévation hiérarchique de ceux qui commandent. Elle se mesure enfin à la solennité qu'ils donnent à leurs directives. Tout cela doit être considéré si l'on ne veut pas « sacraliser » indûment toute décision [14], si l'on ne veut pas laisser croire que les commandements issus de la hiérarchie sont spirituellement bienfaisants, sanctifiants surnaturellement, pour la seule raison qu'ils seraient commandements, ordres, préceptes. Il y aurait là une erreur dont les conséquences pratiques seraient sans doute pires que celles qui apparaîtraient si la nature de l'autorité ecclésiale passait pour une autorité purement sociologique, comme l'autorité laïque.

Ces réserves faites, on pense qu'il n'est pas interdit de reconnaître à l'autorité dans l'Eglise quelque valeur sacramentale, quand cette autorité s'exerce selon la constitution de l'Eglise. N'est-ce pas cette considération implicite qui justifie, en plus d'autres considérations, la pensée des auteurs spirituels, lorsqu'ils déclarent que l'obéissance aux Supérieurs est sanctifiante? Saint Cyprien n'aurait-il pas comme par avance autorisé cette manière d'apprécier l'autorité de l'Eglise, lui qui affirme le Christ présent au gouvernement, présent à l'autorité ecclésiale [15]? Et si le Christ est présent à ce gouvernement, s'il agit, comme le dit Cajetan, par Pierre et par les autres, comment ne pas croire que, dans cette œuvre du Seigneur, il y a quelque humble vertu salvifique?

---

13. D. J. Gribomont, *Du sacrement de l'Eglise et de ses réalisations imparfaites,* dans *Irénikon,* 22 (1949), p. 351 (voir la bibliographie, note 2).

14. Suarez met en garde contre cette déviation, quand il donne la véritable interprétation de l'adage : *Christum in Superiore agnoscere.* Cfr *De religione Societatis Iesu in particulari,* l. IV, cap. 15, n. 14.

15. *Epist.* 69, 9. Cfr S. Thomas, *Contra err. Graec.,* c. 22 (Parme, XV, p. 256) ; *Sum. Theol., III*ª, q. 8, a. 6.

Si l'autorité de l'Eglise est en continuité mystique mais réelle avec l'autorité du Christ Chef, une conséquence surgit, déjà amorcée dans les considérations précédentes, mais qu'il importe de mettre en relief, en raison des applications concrètes dont elle est chargée.

On sait que toute autorité a pour fonction et pour but de procurer le bien commun dont elle a la responsabilité, fonction et but qui définissent toute juridiction. Il en va de même dans l'Eglise, où le pouvoir canonique n'a pas d'autre fonction ni d'autre but. C'est la base naturelle sur laquelle la grâce, une fois de plus, va construire, mais en transformant. A vrai dire, c'est d'une véritable métamorphose que l'on pourrait parler, d'une conversion [16].

En effet : le bien commun auquel s'attachent l'Eglise et le Christ, celui qui est l'intention de Dieu, est bien autre chose que le bien commun simplement temporel. Et que l'on ne s'y trompe pas, le bien commun visé par l'Eglise n'est pas constitué par les réussites et succès visibles des hommes d'Eglise ou par le bon fonctionnement de ses divers organes. Certes, ces éléments concourent au bien commun de l'Eglise, mais tout cela n'est pas, à proprement parler, le Bien commun surnaturel par excellence à la lumière duquel il faut juger de toute chose. Le Bien commun surnaturel par excellence, c'est la vie divine dans les âmes humaines, sa naissance, son accroissement. C'est le Règne de Dieu sur les cœurs. De soi, il est incontrôlable par les méthodes humaines ; il échappe donc à la sagesse exclusivement humaine et naturelle, qui ne saurait juger du Royaume de Dieu en dernière instance, non plus que de ses voies et moyens.

Plus précisément, parce que ce Bien commun est défini en vérité par la Révélation dans le Christ, il intègre inévitablement le Calvaire. Aussi n'existe-t-il point de Royaume de Dieu, si l'on prétend faire l'économie de la Croix ; il n'y a pas de vie divine, si l'on veut ignorer le Serviteur de Yahweh souffrant, le Christ qui monte au Golgotha, justement pour réaliser le Royaume de Dieu, pour fonder irrévocablement le Bien Commun surnaturel.

L'obéissant doit donc faire place dans son obéissance aux perspectives du Calvaire, si Dieu le lui demande ; et il est invraisemblable que Dieu ne le lui demande pas un jour ou l'autre, modestement ou à grands frais, comme il l'a demandé au Christ. Jamais donc l'inférieur n'est fondé à rejeter définitivement les ordres de l'autorité ecclésiale légitime sous le seul prétexte qu'on lui demande de sacrifier des préférences, des idées personnelles, bref, de monter au Golgotha. Jamais l'obéissance catholique ne pourra être réduite à un simple instrument d'efficacité immédiate, visible, au profit de l'Eglise — quoiqu'elle le soit —, ou au profit du développement indivi-

16. Cfr A. de Soras, *La doctrine catholique des exigences et des limites de l'Obéissance,* dans la *Revue de l'Action Populaire,* décembre 1953.

duel — quoiqu'elle le puisse être aussi [17]. L'autorité, de son côté, ne saurait réduire à ces mesquines proportions le Bien Commun dont elle a la charge.

C'est la volonté de servir le Bien Commun surnaturel selon toutes ses dimensions, lequel n'est autre que le Christ Total, qui fait de l'obéissance — par delà toute catégorie simplement naturelle — un instrument de l'adhésion vivante à Jésus-Christ, en configurant le chrétien aux mystères sauveurs, Incarnation, Passion, Résurrection. Telle est, croyons-nous, l'obéissance catholique : elle reproduit pour chacun le rythme de l'existence du Seigneur. Tantôt elle en est au mystère de l'Incarnation, quand, sous la conduite de l'autorité, elle se fait l'instrument de la présence au monde. Alors l'obéissance à une autorité qui exige subordination, organisation, intelligence, initiative est une prudence humaine, au service d'une cause surhumaine, divine, elle procure l'incarnation d'intentions surnaturelles dans des méthodes naturelles. Tantôt au contraire, l'obéissance en est au mystère de la Passion. Elle fait alors un devoir de renoncer à tout, même à la vie, s'il le faut et si cela est demandé « en nom Dieu » [18]. L'obéissance est alors une abnégation totale, l'obéissance-renoncement. Quant à la Résurrection, elle nous est promise et nous la tenons déjà, s'il est vrai que la grâce divine accordée aux obéissants est pour chacun la Résurrection avec le Christ, *convivificavit nos in Christo* (*Eph.*, II, 5). D'ailleurs n'est-ce pas la Résurrection qui justifie en dernière analyse l'obéissant de tendre à la présence d'Incarnation, d'accueillir aussi les anéantissements de la Passion : *propter quod et Deus exaltavit illum...* (*Phil.*, II, 9)? C'est la Vie qui explique la Mort et qui l'absout, dans l'obéissance, comme dans l'ascèse, comme dans tout renoncement.

Tandis que l'esprit suit les implications de la doctrine du Corps mystique en matière d'autorité et d'obéissance, une autre réflexion vient encore à la pensée.

Il nous est apparu que la médiation de l'Eglise, selon sa continuité et solidarité avec le Christ Seigneur, est la note spécifique de l'obéissance catholique. C'est elle qui établit une transmission authentique de la Volonté de Dieu aux fidèles, mais c'est elle aussi qui introduit une certaine distance entre la Volonté de Dieu et les ordres prononcés par l'autorité ecclésiastique.

En effet, s'il est vrai que « de l'Eglise et du Christ c'est tout un », il est vrai aussi que l'unité entre le Christ et l'Eglise existe non par

17. Cfr la communication faite par H. Urs von Balthasar.

18. Le R. P. Henry a rappelé dans l'article du *Supplément de la Vie Spirituelle*, septembre 1953, le très bel exemple des missionnaires de Corée se livrant aux persécuteurs et à une mort inévitable, sur l'ordre de leur évêque, pour sauver la vie et la foi des chrétiens.

identification logique, par réduction à l'unité numérique, mais par solidarité mystique. Et celle-ci n'enlève pas à l'Eglise les imperfections de la créature.

Certes, il est un point où nous sommes assurés que la « symphonie » entre le Christ et l'Eglise est infaillible, absolue; c'est la proposition des dogmes en forme solennelle ou simplement en vertu du jugement ordinaire de l'Eglise, comme le déclare le Concile du Vatican. Partout ailleurs, cette coïncidence est plus ou moins approchée, approximations qui introduisent dans l'assentiment donné à la doctrine chrétienne des nuances, des degrés d'adhésion [19].

Mais si maintenant l'on considère l'Eglise dans l'exercice de son pouvoir canonique, l'infaillibilité n'est plus en cause, évidemment; et il n'existe plus, comme précédemment, une coïncidence absolue et infaillible entre la Volonté de Dieu et n'importe laquelle des décisions émanées de la hiérarchie [20]. L'exercice de ce pouvoir n'exige donc pas de la part du fidèle un assentiment inconditionnel du type suivant : « Je dois penser que la directive donnée par l'Eglise *hic et nunc* est la seule valable et la meilleure possible ». Ce qui est requis essentiellement, c'est le consentement actif et l'exécution, dans un esprit de foi, que nous arrivions à comprendre et à justifier devant notre raison la directive en question, ou que nous n'y arrivions pas. L'esprit de foi nous enseignera alors ceci : Dieu veut l'obéissance à son Eglise, même en des choses qui ne seraient pas commandées avec assez de prudence ou avec assez de génie, même en des choses qui exigeraient un sacrifice personnel analogue à celui du Calvaire, car l'obéissance est, entre les mains de Dieu, un instrument efficace au service de ses volontés salvifiques, au profit de son Règne dans les âmes [21].

On le voit donc, la faillibilité du pouvoir canonique de l'Eglise — que corrige d'ailleurs, sans l'abolir, l'assistance du Saint-Esprit — est la raison de ce que l'on nommait à l'instant : distance entre la Volonté de Dieu et les ordres donnés par l'autorité ecclésiastique. C'est pourquoi l'obéissance catholique se fonde immédiatement non pas sur des certitudes procurées par l'infaillibilité de l'Eglise, mais sur des certitudes que garantit la prudence chrétienne. Et se référer aux certitudes procurées par la prudence chrétienne — d'ordre général ou d'application particulière — est un devoir inconditionnel.

---

19. La communication du R. P. Salaverri rappelait ces degrés.

20. On ne parle ici que des ordres donnés par l'autorité; on ne parle pas des lois. On fera allusion plus loin à ces dernières.

21. C'est d'ailleurs ce que demande — et c'est immense — l'obéissance de jugement quand l'inférieur, en toute bonne foi et malgré sa bonne volonté actuelle, ne parvient pas à comprendre le bien-fondé de telle décision qui lui paraît funeste, erreur de direction. En effet, l'intelligence n'est pas « maîtresse de ses opérations », libre de comprendre ou de ne pas comprendre. Mais elle peut toujours être conduite par les jugements de la foi — ou parfois tout simplement par le bon sens — à admettre de ne pas comprendre ceci ou cela, de souffrir ceci ou cela.

Objectera-t-on que la prudence chrétienne et surnaturelle n'a rien à voir dans l'obéissance, et que l'on obéit à l'autorité précisément parce qu'elle est l'autorité [22] ? On ne conteste en aucune manière que l'obéissance est due à l'autorité parce qu'elle est l'autorité. Mais personne ne peut nier et l'on doit ajouter : l'obéissance est due à l'autorité « légitime » qui commande « légitimement ». Cette précision essentielle rappelle qu'aucune autorité ne peut exiger l'obéissance sous le seul motif qu'elle est matériellement l'autorité, la détentrice d'un pouvoir matériellement efficace. Si l'on fait abstraction de cette précision, on tombe dans une conception de l'autorité-dictature et de l'obéissance mécanique.

L'obéissance catholique, au contraire, suppose toujours que le jugement de l'inférieur perçoit au moins une raison « minima » de faire ce que l'autorité commande : à savoir qu'il s'agit d'un ordre véritable et que cet ordre n'est pas intrinsèquement mauvais [23]. Or, percevoir une raison et agir, obéir en vertu de cette raison, c'est justement se placer dans l'ordre de la prudence.

Toutefois, il est souverainement important de noter que la prudence, *applicatio rectae rationis ad opus* [24], subit, comme la notion de bien commun, une véritable transposition, dès lors qu'elle passe en terre chrétienne. Car, désormais, la *recta ratio* s'éclaire non seulement aux motifs de la sagesse humaine, mais davantage et par priorité aux motifs qu'appréhende la foi, aux raisons surnaturelles dont le Saint-Esprit fait goûter la valeur. La prudence surnaturelle ne saurait donc méconnaître les vues qu'inspire la folie de la Croix, cette Sagesse de Dieu, ni les perspectives du sacrifice. A vrai dire, il s'agit, pour la prudence, d'une conversion et d'une divinisation. Mais c'est toujours l'ordre des jugements de prudence immédiatement, et non pas l'ordre des jugements infaillibles.

Puisqu'il existe une certaine distance entre Volonté de Dieu et pouvoir canonique, il peut y avoir légitimement des nuances dans le consentement actif et dans les modalités de l'exécution, et cela d'autant plus, s'il s'agit d'interventions de l'Eglise dans le domaine temporel [25]. En effet, la prudence, parce qu'elle est prudence, exige que soient considérées les intentions de la hiérarchie, les possibilités concrètes, les inconvénients et avantages réels, tout cela afin de mieux

22. Pour éviter toute équivoque, soulignons qu'appuyer immédiatement l'obéissance sur la prudence, ce n'est pas appuyer le devoir d'obéir sur des certitudes subjectives, ou sur des vraisemblances. Cfr S. Thomas, *II° II°°*, q. 47-50.

23. Par conséquent, obéir est un acte moral quand on sait (implicitement au moins) que l'acte d'obéir se réfère à la fin dernière de la prudence, au bien commun naturel, s'il s'agit de prudence naturelle (*II° II°°*, q. 47, a. 2, in c.), au bien commun surnaturel, s'il s'agit de prudence surnaturelle.

24. *II° II°°*, q. 47, a. 4, in c.

25. C'est ce que l'on exposait dans la communication : « Faut-il obéir à l'Eglise en matière temporelle et dans quelle mesure ?»

obéir, afin de mieux servir. La prudence chrétienne jouera encore — et ce ne sera pas sa moindre tâche — pour interdire à l'inférieur les points de vue trop personnels, l'entraînement dû à quelque passion mal réglée. Tout cela a été dit et redit par toute spiritualité de l'obéissance, et depuis bien longtemps. Mais il faut aussi en tenir compte pratiquement, si l'on ne veut pas transformer abusivement tout ordre de l'autorité en parole émanée directement de Dieu, en révélation immédiate et surnaturelle.

Cependant on ne doit pas conclure de ces remarques que l'on renie l'affirmation traditionnelle que les supérieurs représentent le Christ. Il faut seulement la nuancer. Tout supérieur ecclésiastique ne représente pas le Christ de la même manière, ceci se passe de démonstration. Bien plus, tout commandement d'un même supérieur ne représente pas toujours la volonté du Christ avec la même intensité. Le supérieur hiérarchique, répétons-le, ne participe à l'autorité juridictionnelle du Christ que selon son degré dans l'Eglise, et selon la nature des ordres qu'il donne à l'intérieur de son domaine canonique.

Si donc il existe une certaine distance entre le commandement ecclésiastique et la volonté Divine, l'inférieur est toujours soumis au devoir « d'apprécier » les ordres qui l'atteignent. « Apprécier », au sens étymologique, c'est reconnaître la vraie valeur, discerner le prix des choses. C'est bien de cela qu'il s'agit en matière d'obéissance. Aussi est-il bien connu que l'inférieur est tenu de rejeter les ordres intrinsèquement mauvais, si d'aventure il en était donné, de faire des représentations aux Supérieurs, quand les directives reçues paraissent malencontreuses, néfastes, et cela d'autant plus que les responsabilités de l'inférieur sont plus étendues, que son degré dans la hiérarchie est plus élevé.

*
* *

Les remarques précédentes mènent inévitablement à une autre interrogation : « Peut-on parler à l'intérieur de l'Eglise d'un véritable prohétisme [26] ? »

Mais avant même de consentir à entendre une réponse sur ce point, on est peut-être indisposé par le mot « prophétisme ». Sans doute, le mieux sera-t-il de l'écarter avant d'être assuré qu'il a droit de cité et de connaître le sens qui se cache en lui.

Cependant il faut retenir une vérité qui s'avance derrière ce vocable, à savoir que la conscience chrétienne peut se trouver, sous l'influence du Saint-Esprit, en présence de droits et de devoirs qui ne sont pas toujours mesurés exactement par la loi écrite ou par les ordres reçus, encore moins par les coutumes et habitudes.

26. Ce sujet fut abordé par le R. P. Henry, O.P. (France), le R. P. Bévenot, S. J. (Grande-Bretagne), M. L. Halkin, professeur à l'université de Liège (Belgique), M. le chanoine Cirarda (Espagne).

Tout homme honnête et sensé admet qu'il est une loi naturelle morale contre laquelle rien d'humain ne saurait prescrire. C'est la loi de la conscience, où le Saint-Esprit commence déjà d'intervenir. Tout catholique admet en outre l'existence de lois ecclésiastiques positives, complétées, aménagées par des ordres particuliers. Ceci dit, peut-il exister d'authentiques inspirations du Saint-Esprit contre lesquelles il ne serait pas possible d'invoquer simplement la loi ecclésiastique ou les ordres de la hiérarchie pour être dispensé de les exécuter?

Afin d'établir une réponse correcte, il ne sera pas sans intérêt de noter que la pensée chrétienne reconnaît déjà une certaine primauté de la conscience, dès lors qu'elle déclare tout homme tenu de ne pas exécuter un ordre intrinsèquement mauvais, et cela, même si, par suite d'une erreur invincible, il jugeait mauvais un commandement objectivement et intrinsèquement bon. Ce serait agir contre sa propre conscience et contre l'Esprit Saint que de procéder autrement.

Mais la primauté de la conscience éclairée par Dieu n'est-elle tolérable que dans ce cas? L'histoire des saints ne nous offre-t-elle pas des exemples où l'on croit voir une certaine contradiction entre l'obéissance à l'Eglise et les inspirations intérieures de l'Esprit?

Apparemment une telle contradiction existe dans le cas de sainte Thérèse d'Avila, lorsqu'elle procéda pas à pas à la fondation du Carmel de Burgos, en dépit de l'Archevêque, pour obéir à la demande directe que lui en faisait Dieu. Le prélat, raconte la sainte, interdisait formellement la fondation d'un monastère qui fût dépourvu de revenus. Aussi Thérèse se procura des revenus, puis fonda le monastère, non sans contradictions de la part de l'Archevêque. Quand enfin le prélat eut béni la fondation achevée avec revenus, quand il eut rendu aux religieuses toute sa bienveillance, alors, la fondatrice supprima les revenus, « dans le plus grand secret pour que l'archevêque n'en sût rien, car il en eût été offensé [27] ».

Sainte Jeanne d'Arc n'est-elle pas un autre exemple, quand elle déclara qu'au cas « où l'Eglise voudrait lui faire faire chose contraire au commandement qu'elle dit avoir reçu de Dieu, elle ne le ferait pour rien au monde », et « elle a résisté à la Sainte Inquisition qui lui demandait au nom de l'Eglise de renoncer à ses voix » [28].

Sans doute doit-on tracer des règles de prudence et de discernements surnaturels à l'usage de quiconque se croit obligé par l'Esprit à une démarche en opposition avec les lois ou commandements ecclésiastiques : discrétion, — humilité d'esprit, — sens de l'Eglise. On peut en outre remarquer qu'il existe bien des manières d'obéir à une

27. Sainte Thérèse, *Les Fondations*, ch. XXXI, éd. Grégoire de Saint-Joseph, II[e] partie, p. 264. Cfr la communication de M. le chanoine Cirarda.
28. Communication de M. L. E. Halkin, *Jeanne d'Arc et l'obéissance à l'Eglise.*

inspiration intérieure, sans s'opposer pour autant à la hiérarchie [29]. Il n'en reste pas moins que la conscience chrétienne possède un droit véritable à se faire entendre.

Pour ne citer que quelques autorités, rappelons d'abord que saint Thomas reconnaissait l'existence de ce droit, au moins dans certaines circonstances bien déterminées. N affirme-t-il pas en effet que l'inférieur est autorisé à reprendre publiquement l'autorité ecclésiastique, si celle-ci tenait des propos ou des conduites contraires à la foi [30] ? On sait que saint Vincent Ferrier ne s'en est pas privé en des circonstances un peu différentes [31]. Saint François de Sales a abordé le même problème [32]. Il estime que les inspirations du Saint-Esprit peuvent porter l'âme « à des actions contraires aux lois, règles et coustumes communes de la très-sainte Eglise ». Les exemples qu'ils donnent (historiques ou légendaires, peu importe à notre sujet !) sont assez surprenants, car il s'agit d'inspirations allant à l'encontre même de certaines prescriptions de la loi naturelle. Le sage Suarez se devait de tenter un effort pour résoudre ces cas embarrassants [33].

Dans ces conditions, n'est-on pas acculé à une sorte d'antinomie ? Si l'on retient, comme il se doit, que le supérieur représente le Christ, que les lois expriment la volonté permanente du supérieur, on aboutit à la formule suivante : « pour assurer une fidélité réelle au Dieu de Jésus-Christ, je dois être fidèle à l'Eglise ». Si l'on considère les cas particuliers rencontrés, on devrait dire : « pour assurer une fidélité réelle à l'Eglise (et pas seulement matérielle), je dois être fidèle aux inspirations intérieures de l'Esprit Saint, âme de l'Eglise ».

Avant de résoudre cette contradiction, il sera sage de demander à l'Ecriture une orientation, des directives. Or, l'Ecriture admet une distinction entre prophètes et apôtres. Ceux-ci représentent excellemment l'Eglise hiérarchique, ceux-là les revendications de l'Esprit Saint. En ces deux vocations, l'Ecriture désigne les fondements de l'Eglise (*Eph.*, II, 19-22 ; III, 5-6 ; IV, 11-13). Mais ces textes, même s'ils concernent les prophètes du Nouveau Testament et le charisme prophétique tel qu'il se manifestait par exemple dans la communauté de Corinthe ou chez le prophète Agabus que nomment les Actes (XXI, 20), n'opposent pas les prophètes aux Apôtres, bien loin de les établir à la hauteur des Douze et de Paul [34]. En particulier on n'a

29. Ceci est une remarque du P. Bévenot, à propos de S. Ignace luttant par les Ex. Spirituels et non par la protestation publique contre la course aux bénéfices ecclésiastiques.

30. *II^a II^ae*, q. 33, a. 4, in c et ad 2.

31. S. Vincent reprit publiquement le pape Benoît XIII, lors du Grand Schisme, de ce qu'il ne donnait pas sa démission. Et pourtant le saint croyait à la légitimité du Pontife. Cfr M. Gorce, *S. Vincent Ferrier*, 1935, p. 148.

32. *Traité de l'Amour de Dieu*, Livre VIII, chap. 12.

33. *De religione Soc. Iesu in particulari*, Lib. IV, cap. 15, n. 32 et 33.

34. P. Médebielle, *Epître aux Ephésiens*, dans Pirot-Clamer, *La sainte Bible*, in loc. cit.

aucune raison de penser que saint Paul ait entendu donner à ce charisme prophétique le droit de revendiquer contre ses décisions d'Apôtre. On a même de bonnes raisons de penser le contraire (*Gal.*, I, 8).

Cependant saint Paul lui-même a préféré suivre l'inspiration de l'Esprit plutôt que de se taire devant certains actes de Pierre, et il résista en face (*Gal.*, II, 11-15). C'est d'ailleurs sur ce fait que saint Thomas base le droit de protester que l'on vient de signaler.

En outre, saint Paul annonce un évangile de liberté. Les textes que l'on peut accumuler sont nombreux. On objectera peut-être que ces textes ne parlent que de libération à l'égard de la loi ancienne, d'abolition de cette loi. Dans beaucoup de cas, cela est incontestable. Mais il semble que ce serait réduire outre mesure la portée de la liberté paulinienne que de lui donner un sens aussi limité. D'autres passages visent une libération dans le Christ qui implique une certaine indépendance et supériorité à l'égard de toute loi codifiée [35]. « Saint Paul, nous dit-on, n'a pas substitué à la loi ancienne une autre loi, plus parfaite sans doute, mais de même nature [36] ».

On ne saurait cependant faire de saint Paul un partisan, avant la lettre, de la « religion de l'esprit ». L'Apôtre formule, à propos de la loi du mariage, un jugement d'ordre général : *lex in homine dominatur quanto tempore vivit* (*Rom.*, VII, 1). C'est encore lui qui rappelle les lois particulières au mariage, les lois morales, c'est lui qui excommunie le pécheur scandaleux, c'est lui qui veille sur l'observation des règles propres à la cène eucharistique, sur l'étiquette liturgique.

Le recours à l'Ecriture ne permet pas d'écarter absolument l'un des termes de l'antinomie, elle n'autorise donc pas à proposer une solution simple qui fasse évanouir toute tension entre conscience chrétienne et autorité ecclésiale. Fidèles à cette orientation générale, de grands religieux ont eu le même sentiment [37]. En effet, s'il y avait toujours et partout une solution adéquate à cette tension, ne serait-ce pas justement que l'homme chrétien serait retombé de nouveau sous le joug d'une loi aux déterminations absolument nécessaires? Il n'y aurait plus alors qu'à vérifier les circonstances réelles et à se référer, selon le barème préétabli, à l'inévitable solution. Mais si, d'autre part, il n'y a point de solution d'aucune sorte, même de principe, même approximative, on tombera dans l'anarchie; bien pis, on manquera le Christ lui-même, car toute loi, aujourd'hui comme hier, est un moyen qui mène au Christ.

Essayons donc d'exprimer ce qui paraît être le plus véritable.

---

35. *II Cor.*, III, 17; *I Cor.*, II, 15; *Gal.*, V, 16, 23.

36. Stanislas Lyonnet, *Liberté chrétienne et la loi de l'Esprit*, Equipes Enseignantes, 1er trimestre 1953-54, p. 65. — Consulter surtout *Liberté chrétienne et Loi de l'Esprit*, du même auteur, dans *Christus*, n° 4, octobre 1954.

37. Saint Bernard, *De praecepto et dispensatione*, c. 3, n. 5 et c. 4, n. 9.

En premier lieu, les exemples historiques relatés précédemment conseillent d'introduire une distinction entre les lois positives ecclésiastiques et les commandements donnés par les chefs de l'Eglise, universelle ou locale. Il faut dire, en effet, qu'une certaine indépendance à l'égard des lois positives est plus admissible — à supposer que les signes d'un véritable devoir de conscience existent — que l'indépendance à l'égard des ordres particuliers. Les lois écrites, en effet, n'expriment jamais adéquatement toutes les exigences de la conscience, elles ne sont pas identiquement et totalement l'esprit du Christ, elles ne peuvent — ni ne doivent — prévoir toutes les situations.

Il n'en va pas également dans le cas d'un ordre particulier donné par un supérieur, un évêque ou un pape, pour répondre directement à des circonstances particulières. Le recours à l'inspiration du Saint-Esprit pour justifier la non-exécution ne saurait guère être de mise. Le cas de Jeanne d'Arc n'est pas une preuve en sens contraire. Jeanne, en effet, ne prétendait pas agir contre la volonté de l'Eglise, mais ce qu'elle voulait, c'était ne point agir contre la Volonté de Dieu, telle qu'elle la connaissait immédiatement. Et pour mieux faire valoir sa conviction, elle se plaçait dans une hypothèse, qui, de fait, ne s'est jamais présentée. Il reste cependant qu'il y a là une indication, une orientation que l'on a rencontrée plus clairement en d'autres cas. Mais quand Jeanne refusait de renoncer à croire en ses « voix », elle se bornait simplement à déclarer ne pouvoir interpréter son destin autrement que comme l'expression d'une Volonté divine immédiatement révélée. Et ceci n'est que l'application de la doctrine commune rappelée plus haut.

Mais enfin, il faut choisir entre les deux membres de l'antinomie que l'on mentionnait. L'hésitation ne semble pas possible et l'on doit choisir celui-ci : « pour garantir une fidélité réelle (et pas simplement matérielle) à Dieu, il faut être obéissant à l'Eglise ». On doit préférer cette expression, parce qu'on la trouve vraie, de cette vérité qui n'est pas seulement exceptionnelle, paradoxale (au bon sens du terme) mais pratique et universelle, apte par conséquent à régler, selon la prudence chrétienne et en harmonie avec la tradition, la conduite de l'ensemble des fidèles.

Cependant il peut apparaître tel ou tel cas-limite. Si Jeanne d'Arc n'en est peut-être pas un, sainte Thérèse et ceux qu'approuve saint François de Sales le seraient certainement. Ces exemples signalent qu'il y a dans l'Eglise une porte ouverte à des faits extraordinaires et difficiles, « non imitables », ajoute l'évêque de Genève. Sans doute, saint François de Sales déclare qu'on peut discerner de tels cas à certains critères. Cependant la chose n'est pas tellement simple et les remarques du Docteur de l'Eglise sont une invitation à ne pas se hâter de juger et de condamner.

Davantage peut-être : ces remarques portent plus loin et d'une manière plus ordinaire. Elles sont pratiquement une exhortation à ne pas fermer l'oreille à toute aspiration ou même à toute protestation qui monte des inférieurs. Car l'Esprit Saint est l'âme de l'Eglise tout entière, et qui sait si justement cette âme ne se fait pas entendre plus ou moins directement, plus ou moins sourdement et imparfaitement, jusque dans ces aspirations, peut-être même jusque dans certaines protestations? Que serait devenue l'Eglise, si saint Pierre avait refusé d'entendre l'« avorton » Paul qui lui résistait en face?

*
* *

Tels sont les problèmes théologiques — quelques-uns du moins — qui s'élèvent autour de l'autorité de l'Eglise et de l'obéissance qui lui est due. Ils furent évoqués, sinon pleinement résolus, au cours des « Conversations » de Saint-Sébastien; c'est pourquoi l'on s'est cru permis d'ajouter en passant quelques compléments, quitte à modifier parfois le sens général de telle solution.

Plus importante aux yeux des assistants devait paraître l'impression d'ensemble qui se dégageait de ces débats. Un accord, en effet, apparaissait entre tous les esprits, animés qu'ils étaient du désir de maintenir à l'obéissance chrétienne son caractère surnaturel, sans faire tort à ses qualités de soumission franche, courageuse, éloignée autant que possible de toute servilité ou servitude. Le Catholique n'est-il pas un homme qui entend debout les ordres émanés de l'Eglise, acquiesçant de cœur sans réticence, d'intelligence autant qu'il le peut, s'efforçant avant toute chose d'intérioriser par la foi et la charité les commandements qui l'atteignent?

Il était réconfortant et instructif de constater qu'à cette conception personne ne voulait s'opposer.

Enghien (*Belgique*). André DE BOVIS, S. J.

Laïcs missionnaires

Depuis quelque 25 ans, le laïcat chrétien a pris une conscience plus aiguë de sa nature, de ses possibilités et plus encore de ses responsabilités dans l'Eglise. Plusieurs théologiens se sont même essayés à clarifier les aspects dogmatiques de ce fait nouveau. Le livre du R. P. Congar, O.P., intitulé : *Jalons pour une théologie du Laïcat,* témoigne, par sa richesse un peu touffue, de cette réflexion intérieure. Du point de vue pratique, ce souci ecclésial affecte presque tous les domaines de l'activité religieuse; nous voudrions en approcher ici un seul : le domaine missionnaire.

Les meilleurs des laïcs n'ont pas attendu la moitié du XX^{e} siècle pour sentir peser sur eux aussi et point seulement sur les prêtres la consigne du Maître : « Allez, enseignez toutes les nations ». Mais de nos jours les formes de cette aide laïque à l'œuvre missionnaire se sont singulièrement diversifiées et approfondies.

Donner de l'argent pour les païens, tout en restant chez soi dans sa maison et dans sa profession, c'est louable et nécessaire. Les missionnaires, toujours impécunieux, ne se font pas faute de le rappeler. Mais les laïcs, depuis 25 ans, même s'ils ne sont pas destinés à partir au loin, ont compris qu'il fallait donner, outre sa bourse, son esprit et son cœur : une sympathie respectueuse, à la fois informée et efficace. Cette charité de l'homme total à son frère non-chrétien, des prêtres comme le regretté P. Charles l'ont infatigablement demandée; c'est l'honneur de mouvements comme l'Aucam, pour citer l'un des plus anciens, de l'avoir exercée pratiquement dans le milieu universitaire, et notamment par l'accueil fraternel des étudiants non-occidentaux : 30.000 aux U.S.A., des milliers en Angleterre, en France, en Hollande, des centaines en Belgique. Actuellement la maison de l'Aucam abrite une huitaine de diplômés de terres missionnaires; ceux-ci, par l'appui de laïcs belges compréhensifs, peuvent poursuivre en notre Alma Mater une spécialisation scientifique et un approfondissement chrétien réel. La spécialisation leur donnera, une fois rentrés au pays, un rayonnement accru; l'approfondissement intérieur leur fournira des valeurs à rayonner. Une œuvre comme celle-là, qui réunit dans une coopération fraternelle, intime, égalitaire, étudiants étrangers et étudiants belges, couronne tout un travail durant lequel les âmes se sont partagé leurs richesses spirituelles. Partage bien plus nécessaire à notre action missionnaire que le partage d'argent. C'est ainsi qu'en restant chez nous, nous pouvons cependant entrer en contact vrai avec les mondes non-chrétiens : « On ne voit bien qu'avec le cœur ».

Mais afin de mieux voir encore et de mieux servir, des chrétiens, qui ne songeaient point à devenir prêtres ou religieux ou religieuses, ont pourtant rêvé d'aider les missions, là-bas, sur place, chez elles. L'idée, d'ailleurs, n'était pas si neuve. La première infirmière missionnaire, Jeanne Mence, remonte aux débuts des missions canadiennes, au temps des fleurs de lys. Les premiers auxiliaires laïcs, hommes et femmes, des missionnaires en terre non-chrétienne, existèrent sans doute d'une certaine façon, à l'époque même du Seigneur et, pour se borner aux missions modernes, notre Congo a connu des aides-laïcs dès l'aube de la conquête chrétienne. Cependant ces efforts étaient sporadiques, individuels; ils n'atteignaient pas l'ensemble de la jeunesse chrétienne en âge d'orientation de vie. De ce point de vue la situation a changé. Pas mal de laïcs, qui remplissent en terre non-chrétienne des emplois publics ou privés, se préoccupent beaucoup plus que jadis du témoignage chrétien qu'ils peuvent et doivent donner là-bas. Quiconque est en contact avec cette jeuuesse sait par des confidences assez fréquentes combien parfois elle est tourmentée de sa responsabilité apostolique.

Evidemment, parmi ceux qui se posent cette question, tous ne lui donnent pas une réponse également engagée.

Le degré le moins spécifié, quoique déjà très beau et extrêmement efficace, c'est l'exemple d'une vie personnelle et familiale plus qu'irréprochable : positivement baignée de charité chrétienne. On sait assez les ravages que peut causer dans une mission la contre-prédication d'Européens incroyants, immoraux, buveurs ou brutaux. Ce premier stade d'apostolat, encore qu'élémentaire, est extrêmement important. Toutes les associations missionnaires universitaires qui envoient des membres en terre lointaine, telles *Ad Lucem* et le *Cercle Saint Jean-Baptiste,* placent dans cet exemple le premier devoir de leurs membres : ceux-ci doivent vivre leur foi d'une façon cohérente, constante, visible; les autochtones en seront impressionnés.

Ce témoignage de la vie est renforcé quand s'y ajoute le service professionnel par charité chrétienne théologale. C'est dans ce secteur que se placent par exemple : le personnel belge des Fondations médicales de l'Université de Louvain au Congo (*Fomulac*) et de l'Aide Médicale aux Missions (*A.M.M.*) : les professionnels médicaux de Wurtzbourg (Allemagne); l'hôpital camerounais du Dr Aujoulat et de ses successeurs, français; les médecins de l'Algemeen Leken Missie Actie (*Alma*), hollandais; les infirmières de l'Associacion Misionera Seglar (Espagne). Le domaine social, en de nombreux Foyers Sociaux, notamment au Congo, emploie un personnel missionnaire laïc (Volontaires, *A.F.I.C., A.S.A.C.*). L'on peut envisager aussi l'activité des laïcs missionnaires dans les divers secteurs de l'enseignement, bien qu'ici rien de très net n'existe encore; l'on connaît enfin, au Japon et ailleurs, des laïcs catéchistes autochtones qui font merveille.

Cet emploi des laïcs dans l'œuvre missionnaire a été motivé à la fois par des nécessités tactiques et des considérations théologiques. Comme le Saint-Père le disait dans l'encyclique *Evangelii Praecones,* les domaines médicaux et sociaux reviennent naturellement à des laïcs qualifiés et ne sont pas, à proprement parler, le champ de travail des prêtres comme tels : ceux-ci n'y sont pas préparés et d'ailleurs, en s'en occupant, ils dépensent un temps qu'ils pourraient consacrer à l'apostolat direct. La relève laïque est donc urgente, pour faire face à des spécialisations de plus en plus exigeantes, pour libérer un clergé de plus en plus écrasé de besognes apostoliques. Chaque missionnaire d'Afrique se trouve devant quelque 2.000 chrétiens et plus de 20.000 païens; chaque missionnaire d'Asie devant 1.000 chrétiens et environ 100.000 païens; il est souhaitable que, de plus en plus, ils soient épaulés dans les besognes missionnaires non proprement sacerdotales par des laïcs à l'esprit missionnaire.

Cette nécessité tactique rejoint du reste une exigence théologique. Le temps est passé où l'on croyait que les fidèles n'avaient qu'un rôle passif d'obéissance et d'irresponsabilité dans l'Eglise. On leur a rappelé et ils se sont rappelé qu'ils constituent un « sacerdoce royal »; on leur a redit que, dans le Corps Mystique du Christ, chaque partie, comme elle reçoit, doit aussi donner. « Membre d'un Corps qui n'a pas terminé sa croissance, j'ai le devoir de participer à cette croissance » (P. Charles), où que je sois et qui que je sois. C'est une pareille spiritualité, très étudiée dans les Cercles Missionnaires de l'enseignement supérieur et déjà dans ceux de l'enseignement moyen, qui a donné à l'action missionnaire un regain de vitalité et fait prendre à des laïcs missionnaires leur route vers l'Asie ou l'Afrique.

Dans la métropole, l'action missionnaire universitaire groupe ses membres selon les villes et les pays; au stade international, elle se coordonne, d'ailleurs très librement, dans un organisme encore jeune, mais qui pourra, s'il est soutenu, jouer un rôle précieux de liaison : c'est le Secrétariat missionnaire du Mouvement International des Etudiants catholiques, Pax Romana. Il est établi à l'Aucam, 9, rue de Namur, Louvain.

Les organismes qui s'occupent du départ de laïcs en mission se sont groupés de leur côté en une association internationalement reconnue, le Secrétariat International du Laïcat Missionnaire (*SILM*, 5, via Kraemer, Milan). Les Membres du Comité directeur se réunissent régulièrement; ils ont publié un manifeste il y environ deux ans dans leur Bulletin : Laïcat Missionnaire.

Le Secrétariat Missionnaire de Pax Romana et le *SILM* sont appelés à collaborer. Les Congrès biennaux de Pax Romana-Missions offrent à cette fin une occasion privilégiée. Réunis à Louvain en 1948, à Rome en 1950, à Aix-la-Chapelle en 1952, ils ont trouvé leur plus récente expression à S. Jacques de Compostelle en 1954. Ce fut l'occasion d'une reprise de contact encourageante entre l'action missionnaire espagnole et une quinzaine de groupes missionnaires laïcs étrangers.

Pour parler franc, le laïcat missionnaire, s'il anime déjà la vie de centaines de personnes et s'il a pour lui de magnifiques espérances, fondées sur l'encouragement explicite de l'Eglise, se trouve encore à la période d'évolution et de recherche. Il est en quête de ses formes définitives.

Certes, plusieurs points essentiels sont déjà acquis : Pour être laïc missionnaire, il faut — sans être prêtre ou religieux — travailler au règne de Dieu en terre non-chrétienne, par mandat ou délégation explicite de la hiérarchie. Nous avons eu l'occasion, voici peu d'années, d'éclairer longuement ce point dans la Revue de l'Aucam. Nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur. Il reste pourtant des problèmes que nous indiquons sans vouloir les résoudre. L'Esprit et la vie les dénoueront en leur temps...

Et tout d'abord, qu'est-ce que travailler au Règne de Dieu en terre lointaine? Certainement, le laïc qui part au Congo comme médecin-missionnaire par exemple vérifie cette définition... Mais ne la réalise-t-il pas aussi cet autre laïc, qui donne ses heures et ses jours à l'accueil et au soutien des étudiants étrangers en Europe ou en Amérique; n'est-il pas lui aussi, réellement quoique non géographiquement, à l'œuvre en Chine, au Japon, au Vietnam, en Inde, en Afrique, à travers les citoyens de ces divers pays pour lesquels il consume sa vie. Il ne faut pas céder à la fausse clarté d'une division géographique : missionnaire = expatrié...

Ce problème n'est pas le seul. Au risque de passer pour un naïf ou un cynique, il faut bien qu'on se demande : Mais d'abord, qu'est-ce qu'un laïc, un séculier? La Constitution *Provida Mater* a instauré les Instituts « séculiers », mais nous savons des groupes de missionnaires laïcs qui ne désirent en aucune façon devenir des Instituts séculiers. Cette transformation leur apparaîtrait — nous ne jugeons pas, nous citons — comme un semi-abandon de leur laïcat. Le terme laïc, comme le terme lointain, doit encore se préciser. Enfin les mots : mandat hiérarchique sont susceptibles de bien des interprétations et les reçoivent en fait. Entre les médecins de l'Aucam, les membres de l'Ad Lucem de Lille, ou tel groupe féminin, règne, à côté d'une communauté d'idéal et de ferveur, une bien grande diversité dans les formes de l'engagement. Il serait trop long de préciser cette diversité qui s'étend non seulement aux formes de l'action mais encore aux méthodes de préparation. L'Esprit souffle où il veut.

Mais, à partir du don aux missions dans un engagement à la hiérarchie, et à travers les différences de moyens employés, le but final est le même pour l'effort laïc que pour toute l'action missionnaire : Bâtir l'Eglise de telle sorte que le laïcat étranger puisse être remplacé par le laïcat autochtone. C'est déjà la joie des assemblées missionnaires d'y voir figurer côte à côte laïcs importés et laïcs autochtones. Il est par exemple assez significatif que, pour l'année 1944-45, le président de la branche étudiante de Pax Romana soit un indien; il y a là de quoi se réjouir.

Bref, quelque chose est en train de naître, par l'éveil combiné de la conscience laïque et du souci missionnaire, en nos meilleurs étudiants d'Europe et d'Amé-

rique, et aussi — chose plus importante encore — dans les pays non-chrétiens eux-mêmes : une internationale intellectuelle de la responsabilité et du travail missionnaires.

Ce mouvement a pour lui l'avenir : dans les épreuves et les surcharges de travail que rencontrent un peu partout les missionnaires prêtres et religieux, il peut constituer un élément de solution nouveau, par sa qualité dès maintenant, un jour par sa masse.

Mais il faut que les missionnaires fassent confiance à ces laïcs généreux, comprennent leurs situations de laïcs, fournissent à leurs aspirations de chrétiens la direction et le secours spirituel nécessaires et laissent à leurs capacités de professionnels l'autonomie et la responsabilité souhaitables.

Que des initiatives comme les Semaines de Missiologie unissent désormais, dans la réflexion fraternelle, missionnaires religieux et missionnaires laïcs, que, sur le terrain même, les missionnaires religieux soient rejoints de plus en plus par des missionnaires laïcs, médecins, infirmières, sociologues, techniciens de l'enseignement ou des divers artisanats, c'est un signe des temps et un signe de Dieu.

J. MASSON, S. J.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE ET TECHNIQUE

1. Outre les indications de la Constitution *Provida Mater* et de l'encyclique *Evangelii Praecones,* les livres et articles suivants approchent la question qui vient de nous occuper :

Y. Congar, O.P., *Jalons pour une théologie du laïcat,* Paris, 1953.

Laïcat Missionnaire, publication officielle du *SILM,* Milan, 1953.

J. Masson, S. J., *Définition du Laïcat Missionnaire,* dans *Revue de l'Aucam,* février 1952.

J. Masson, S. J., *Laïcs Missionnaires ou Missionnaires Séculiers,* dans *N.R. Th.,* 1952, p. 418-419.

A. Seumois, *Notion du Laïcat Missionnaire,* dans *Eglise Vivante,* mars-mai 1952.

A. Seumois, *Fonction du Laïcat Missionnaire,* dans *Nouv. Revue de Science Miss.,* 1951 — IV.

C. Savard, *A propos de Laïcat Miss.,* dans *Prêtre et Mission,* avril 1952.

2. Il est assez difficile de dresser une liste des groupes de Laïcat Missionnaire. Le manifeste de 1952 a été signé par les groupes suivants :

Akademische Leken Missie Actie (Alma), Utrecht, 1942 (date de fondation).
Association Ad Lucem, Paris, 1931.
Associazione di Laici in aiuto alle Missioni, Milan.
Auxiliaires Féminines Internationales Catholiques, Bruxelles, 1937.
Collegio Universitario Aspiranti Medici Missionarii, Padoue, 1950.
Katholisches Missionarztliches Institut, Würzburg, 1922.
Missie-School voor Jonge Vrouwen, Ubbergen (Hollande), 1947.
Œuvre des Auxiliaires Missionnaires Laïques, Fribourg (Suisse), 1947.
Société des Infirmières Missionnaires, Montréal, 1942.

Outre ces groupements, on parle souvent de laïcat missionnaire au moins dans les cas suivants :

Aide Médicale aux Missions, Bruxelles, 1925.
Cercle Saint-Jean-Baptiste, Paris, 1944.
Volontaires du Service aux Missions, Bruxelles, 1934.
Associacion Misionera Seglar, Vitoria (Espagne), 1948.
Unione Medico-Missionaria Italiana, Milan, 1947.
Grailville School of Apostolate, Loveland, Ohio, U.S.A.
Marist Medical Mission Society, Sidney, 1935.
Indian Medical Missionary Union, Madras.

D'autres groupes, très méritants, n'ont pas une position nettement définie.

Notre information n'est pas complète, et nous remercions ceux qui voudraient nous communiquer ce qui lui manque. Telle quelle, nous pensons qu'elle pourra déjà rendre service aux laïcs, à leurs dirigeants, à leurs prêtres.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « Ad Sinarum Gentem » du 7 octobre 1954 à la hiérarchie, au clergé et aux fidèles de Chine. — (*A.A.S.*, XXXXVII, 1955, p. 5-14).

Le 18 janvier 1952, S.S. Pie XII adressait à l'Eglise de Chine persécutée la Lettre Apostolique : *Cupimus imprimis* (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 153-158. — *N.R.Th.*, 1952, p. 304-305). Il désirait particulièrement, semble-t-il, répondre à certaines calomnies précises, qui présentaient le catholicisme et les missionnaires comme une entreprise étrangère, pleine de mépris pour les valeurs chinoises. Dès le début, la Lettre — faisant écho à l'encyclique *Evangelii Praecones* — rappelait que la religion catholique ne répugne à aucune vraie doctrine, à aucune institution juste, libre et charitable, mais au contraire les soutient, les augmente. Plus loin, on lisait : « Vous savez bien que si les hérauts de l'Evangile vous ont été envoyés d'autres nations, c'est uniquement pour répondre aux immenses nécessités de votre peuple, du point de vue chrétien et pour aider un clergé autochtone encore trop peu nombreux... Demander l'expulsion des missionnaires comme s'ils étaient vos ennemis, c'est demander une mesure à la fois douloureuse et dommageable à votre propre Eglise en croissance... ».

Le Saint-Père tirait ailleurs une conclusion pratique en disant : « Il n'est pas permis, par conséquent, de demander qu'en brisant l'Unité, et en séparant les Eglises qui existent en chaque nation, ces mêmes Eglises soient misérablement séparées du Saint-Siège, où vit Pierre, vicaire de Jésus-Christ ». Texte capital.

Le document allait donc — entre autres buts — à protester contre l'expulsion des missionnaires étrangers, et à prévenir la constitution d'une Eglise nationale, aux ordres du pouvoir communiste.

Depuis lors, trois années encore se sont écoulées, lourdes d'épreuves.

La xénophobie a été tenacement exploitée contre l'Eglise par les communistes.

L'expulsion des missionnaires étrangers a continué.

A l'heure actuelle, il n'en reste pas 100 dans la Chine entière. Certains ont péri et la plupart, après de terribles traitements, ont été reconduits aux frontières.

Quant au clergé et aux fidèles autochtones, on s'est efforcé de propager dans leurs rangs les *« trois autonomies »*, pour les détacher ainsi de Rome. Qu'est-ce à dire?

Insidieusement, on veut faire jouer un amour mal éclairé du pays pour amener la rupture avec une « Eglise étrangère aux ordres des impérialistes ».

On désire ainsi récupérer pour le service de l'idéal nouveau la force sociale considérable que représentent les prêtres. Un dirigeant communiste, ancien élève de l'Université Fujen et chrétien apostat, l'a dit clairement : « Nous considérons les prêtres chinois comme une valeur sociale qu'il ne faut pas faire disparaître mais récupérer : Ils ont reçu une bonne éducation, excellente formation; ils ont été habitués à une discipline sévère, à vivre selon des principes bien déterminés. On leur a inculqué une dévotion absolue à un idéal, l'acceptation

sans discussion des directives venues d'une hiérarchie, une orientation permanente vers le bien commun de l'organisation à laquelle ils appartiennent...

» Nous les enverrons dans des camps de rééducation pour leur « laver le cerveau » ; cela fait, ils deviendront d'ardents promoteurs de l'ordre nouveau. Leur but primordial sera de transformer la pensée de leurs anciens fidèles. »

Voilà qui est parfaitement clair ; et la méthode est d'ailleurs essayée ailleurs qu'en Chine ; en Europe orientale notamment. On commence par dire et redire que l'Eglise chinoise est « subventionnée par l'impérialisme », qu'elle est donc aussi « dominée par l'impérialisme dans son organisation, son système, son financement, ses institutions ». Elle subit « trois servitudes » : dans son gouvernement, dans son administration, dans sa prédication, toutes trois aux ordres de l'étranger.

Il faut supprimer ces servitudes, établir au contraire « trois autonomies » qui feront l'Eglise libre et grande, « vraiment chinoise ». Des « Comités de réforme » s'en chargeront, nommés parfois en apparence par un groupe de fidèles, ou constitués de façon soi-disant spontanée, mais toujours en réalité suscités par le communisme. Les uns sont nettement schismatiques dans leurs déclarations (Tientsin, 8 mars 1951), d'autres semblent plus modérés (Chungking) ; tous pourtant ont le même but.

Il s'agit « d'unir le clergé et les chrétiens dans l'amour envers leur pays et leur religion,... d'observer les lois de la politique gouvernementale, de couper radicalement toute relation avec l'impérialisme, tout en maintenant avec le Vatican un lien purement religieux, de s'opposer à l'ingérence du Vatican dans la politique intérieure chinoise, pour réaliser intégralement le mouvement de réforme de l'Eglise catholique chinoise » (art. 1 de Chungking).

Les membres doivent donc : « étudier avec ardeur » le livret politique *ad hoc* ; connaître clairement la différence entre l'Eglise et l'impérialisme ; travailler positivement à l'œuvre d'opposition envers l'Amérique ; aimer le pays et la religion afin que le catholicisme chinois coupe ses liens avec l'impérialisme, se libère de son influence et réalise la réforme des « *trois autonomies* ».

Ils doivent aussi : d'une part, participer à tout le travail de construction de la nouvelle République, se donner à la production, devenir de bons citoyens ; d'autre part, observer les dimanches et autres fêtes, se confesser et communier ; être bons et pieux chrétiens et enfin combattre toutes les activités qui, dans la religion, saboteraient l'intérêt du peuple »... etc.

On voit l'insidieux mélange de fidélité matérielle aux devoirs catholiques et d'apostasie intérieure, que les Comités présentent aux fidèles et aux prêtres. L'Eglise doit se détruire elle-même : pourri au cœur sous une écorce apparemment saine, l'arbre tombera spontanément.

Ce sera l'œuvre des « *chrétiens progressistes* » recrutés par tromperie ou terreur, dûment stylés en sous-main, jusqu'aux textes de leurs déclarations, dûment soutenus par les puissances d'opinion : journaux, radio, caricatures. On présente donc les choses comme si l'opinion publique, la « pression populaire » réclamaient la réforme. Cette opinion, c'est parfois 15 enfants et 25 adultes sur 500 chrétiens. N'empêche : le gouvernement, émanation et mandataire du peuple, doit sortir de la coulisse pour prendre les décisions « exigées » par ces mandants ; réaliser la « *triple autonomie* » ; créer une Eglise qui ne soit *gouvernée* que par des Chinois, *financée* que par la Chine, *annoncée* que par des prêtres autochtones ; le tout selon les directives d'un soviet de chrétiens « élus ». Le prêtre ne sera plus que le mandataire du soviet local ; l'évêque tiendra ses pouvoirs des soviets du diocèse. Tel soviet décidera s'il faut ou non maintenir dans le Canon de la Messe le nom du Pape, cet impérialiste ; un tel autre affirmera que la Messe d'un prêtre impérialiste n'est pas valide. Du schisme on passe à l'hérésie. Pourtant, selon les communistes, réformer ainsi l'Eglise, c'est

la purifier, non la persécuter!... Après une accalmie relative (octobre 1952-printemps 1953) sauf dans l'Ouest, l'effort a repris plus violent que jamais, surtout dans les grandes villes. Puisque presque tous les missionnaires étrangers sont expulsés, il porte sur le clergé chinois; celui-ci compte 2.500 prêtres, dont 400 en prison, beaucoup en dispersion, certains encore en des postes normaux.

De cette persécution, le bilan, à la fin de 1954, s'établit en gros comme suit, selon le P. Monsterleet (*L'empire de Mao Tse-Tung (1949-1954)*, Lille, Silic, 1954, p. 140. On trouve à la fin de cet ouvrage une bonne bibliographie des publications les plus récentes sur la Chine). Le groupe des « progressistes » avoués et volontaires est très restreint mais remuant. Il ne manque pas une occasion de mettre la confusion dans les esprits : Tel prêtre progressiste ne vient-il pas, devant les chrétiens réunis de force, de se proclamer évêque, « au nom du Pape », excommuniant ses adversaires. L'Eglise schismatique se cherche des cadres. Un deuxième groupe, celui des conciliants à tout prix, joue un jeu sincère probablement, mais en soi fort trouble et extrêmement dangereux. Ce serait le cas du Vicaire Général de Pékin et d'une vingtaine de diocèses peut-être.

Tous les autres prêtres et fidèles — plus d'une centaine de diocèses, — tout en obéissant au gouvernement dans sa sphère, ne veulent transiger en rien pour ce qui concerne la foi, la morale, ou la discipline ecclésiastique...

La chrétienté, prise dans son ensemble, souffre, mais résiste d'une façon héroïque.

C'est à elle que le Saint-Père, le 7 octobre 1954, a une fois de plus adressé ses paroles de réconfort et de clarté, dans l'encyclique : *Ad Sinarum gentem.*

Le Saint-Père se proclame à nouveau en communion avec les douleurs et les prières de l'Eglise de Chine.

Depuis trois ans, note-t-il, les conditions n'ont fait qu'empirer : calomnies contre le Saint-Siège et les chrétiens fidèles, expulsion du Nonce Apostolique, embûches accrues pour tromper les moins instruits.

Mais, même si la lettre précédente (*Cupimus imprimis*) n'est pas parvenue aux destinataires, ceux-ci tiennent bon; qu'ils en soient félicités et loués.

Cependant, il en est qui « de bonne foi, ou par crainte, ou pris par de nouvelles doctrines fallacieuses, ont adhéré récemment à des principes insidieux et dommageables ».

C'est pourquoi le Saint-Père désire éclairer les abusés et réconforter les fidèles.

On accuse les chrétiens, c'est une vieille tactique, de ne pas aimer leur patrie, de n'être pas de bons citoyens. Le pape affirme : « Nous vous rendons cet hommage que vous suivez, au contraire, la bonne voie puisque, comme il convient à des chrétiens, vous obéissez diligemment aux magistrats publics dans les choses qui relèvent d'eux ». Le désir du Saint-Siège est de confier l'Eglise aux évêques et prêtres chinois sans qu'il soit besoin d'aide étrangère. Mais il faut affirmer, entre-temps, que cette aide est totalement spirituelle, désintéressée et non impérialiste.

Le Pape en vient ensuite au fond : Même si la Chine un jour n'a plus besoin de missionnaires étrangers, elle ne pourra pas plus qu'aucune autre nation chrétienne jouir de l'*Autonomie de gouvernement* : il lui faut participer à la Communauté catholique, dans la soumission au Saint-Siège, pour ce qui regarde la foi et les mœurs.

Le Saint-Père rappelle qu'il y a dans l'Eglise deux ordres : clercs et laïcs; deux pouvoirs, celui d'ordre et celui de juridiction. Le premier pouvoir est acquis par la réception de l'ordination; le second advient de droit divin aux évêques par l'intermédiaire du successeur de Pierre. De même, il est défendu de droit divin, au peuple ou au pouvoir civil, d'attaquer les droits et la constitution de l'Eglise hiérarchique.

Quant à l'*autonomie financière,* chacun sait que les dons faits à la Chine lui sont nécessaires, et qu'ils proviennent d'un effort charitable absolument désintéressé. Ainsi en fut-il toujours dans l'Eglise.

Quant à l'*autonomie d'enseignement,* si elle signifie seulement une adaptation sincère au tempérament et aux traditions chinoises, on ne peut que l'encourager. Mais pour le fond, l'interprétation de l'Evangile ne peut être diverse selon les Nations. Evêques et prêtres ont pour charge et devoir d'annoncer cela même que le Christ et les Apôtres ont enseigné les premiers : Mon message n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé, doivent-ils dire. On voit donc facilement que personne ne peut se proclamer chrétien s'il professe et enseigne de façon divergente d'autres choses que ce que le Siège Apostolique a jusqu'ici proposé nettement; tels sont ceux qui ont adhéré aux *« trois autonomies »*.

Ceux qui les poussent, cherchent avec une suprême habileté à tromper les simples et les timorés, à les faire sortir du droit chemin. Voilà pourquoi ils affirment que ceux-là seuls aiment la patrie qui adhèrent à l'Eglise de leur invention, celle des Autonomies.

Le Saint-Père cite longuement, contre les « Autonomies », le texte de la lettre *« Cupimus imprimis »* qu'on a rapporté au début de cette note, et qui conclut : « Toute assemblée chrétienne qui agira ainsi, se desséchera comme un rameau retranché de la vigne ».

La conclusion du Père de tous est pleine d'affection : « Nous exhortons donc les fidèles dont nous avons en pleurant écrit plus haut; nous les exhortons encore à rentrer au plus tôt dans la voie droite par le repentir. Qu'ils s'en souviennent : s'il est nécessaire de rendre à César ce qui est à César, il est plus nécessaire encore de rendre à Dieu ce qui est à Dieu ».

Quant aux héros qui persévèrent à travers tout, le Saint-Père les loue et les encourage à nouveau : « Ce n'est pas certes un combat facile, que vous impose la loi divine, leur dit-il. Mais le Christ, qui a proclamé heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, leur recommande de se réjouir et d'exulter, parce que leur récompense sera grande dans le ciel ».

Après avoir imploré le secours du Christ, de Notre-Dame de Chine, des Martyrs chinois, le Saint-Père donne aux pasteurs et fidèles, « ainsi qu'à toute la très chère nation chinoise, sa bénédiction apostolique ».

Ce document, à la fois très affectueux de ton, très clair de composition, très ferme de doctrine, sera une vraie lumière pour la Chine persécutée, partout où il parviendra.

L'expérience de la dernière guerre nous a appris combien de choses pouvaient circuler sous le manteau parmi une population opprimée mais résolue. Espérons qu'il en sera ainsi dans la Chine.

Le mouvement des *« trois autonomies »*, dont de bons connaisseurs estiment qu'il a déjà échoué comme manœuvre d'ensemble, recevra ainsi — dans ses quelques semi-réussites locales — un démenti puissant et efficace.

J. Masson, S. J.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation de l'ouvrage de S. Thomé « Der mündige Christ ». — (Décret des 26 janvier-2 février 1955. — *L'Osservatore Romano,* 4 février 1955).

La mise à l'Index de cet ouvrage « Le chrétien majeur », publié à Francfort en 1949, se justifie selon *L'Osservatore Romano* du 4 février 1955 par les er-

reurs qu'il contient au sujet d'une prétendue indépendance du chrétien « devenu adulte » en regard des injonctions et de la régence de l'Eglise visible et par ses graves lacunes dans la conception même de l'Eglise, envisagée plus en pédagogue à l'expérience millénaire que comme le Corps mystique du Christ, animée par son Esprit, même et surtout en son gouvernement. D'autres erreurs, déjà visées par l'encyclique *Humani Generis* concernent le sens et l'immutabilité du dogme, le rôle du laïcat et la part du « prophétisme », dont l'auteur exagère la fonction dans l'Eglise, en cherchant à le soustraire au contrôle régulateur de la Hiérarchie.

G. D.

Condamnation du périodique « La Quinzaine ». — (Décret des 26 janvier-3 février 1955. — *L'Osservatore Romano,* 5 février 1955).

Dans une note officielle d'octobre 1952, l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France (*La Documentation catholique,* 1952, col. 1497) confirmait les avertissements déjà donnés aux militants d'Action catholique au sujet des directives erronées qu'ils trouvaient dans *La Quinzaine.*

Le 11 mars 1954, de façon plus pressante encore, l'Assemblée attirait l'attention des prêtres et des militants d'Action catholique sur le danger que présentait la lecture de ce périodique pour leur fidélité à l'Eglise. L'Assemblée réprouvait formellement l'attitude prise par *La Quinzaine* dans la question des prêtres-ouvriers (*La Documentation catholique,* 1954, col. 327).

En fait, c'est la question de la collaboration possible des catholiques avec le communisme que *La Quinzaine* résolvait indépendamment des normes fournies à maintes reprises par l'Eglise depuis l'encyclique *Divini Redemptoris* du 19 mars 1934, et nettement formulées dans le décret du Saint-Office du 1er juillet 1949 (*N.R.Th.,* 1949, p. 864).

Politique du rapprochement avec les communistes sur le plan syndical, propagande du mouvement « Pour la paix », efforts pour excuser le communisme de la persécution religieuse dans l'Europe orientale, ignorance systématique de la doctrine sociale de l'Eglise, autant de griefs que l'on peut faire à *La Quinzaine.*

E. B.

Notification de soumission. — En date du 14 février 1955 (voir *L'Oss. Rom.* du 14-15 févr.), le Saint-Office communique la soumission faite par M. M. Oraison au sujet de la condamnation de son ouvrage, « Vie chrétienne et problèmes de la sexualité » (voir *N.R.Th.,* 1955, p. 197).

E. B.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

ANCIEN TESTAMENT

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 2. *Genesis.* 4. Lieferung. *Gn 43, 22-Schluss.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 32 × 24 cm., p. 449-581. Prix : 29 marks ; en souscription : 24,55 marks.

Ce fascicule de la *Vetus latina* clôture l'édition de la Genèse. Il se divise en deux parties assez égales : la fin de l'édition du texte (*Gen.*, XLIII, 22-L, 26), puis les *Nachträge* et le *Register.* Les *Nachträge* portent tant sur l'inventaire des manuscrits et des éditions des Pères utilisés pour reconstituer le texte de la Genèse que sur les améliorations, corrections et compléments à apporter au texte lui-même ou à ses deux apparats (apparat critique et apparat des sources citées). Le *Register,* lui, groupe par manuscrit biblique ou œuvre patristique les références qui y sont faites aux différents chapitres et versets de l'édition. Il permet ainsi, en ce qui concerne les Pères de l'Eglise, de se rendre compte, au moins succinctement, de l'intérêt qu'ils présentent individuellement pour la reconstitution du texte biblique préhiéronymien, et fournit pour chacun d'eux une documentation de base qui pourra être fort avantageusement utilisée, quoique évidemment avec toute la discrétion qui s'impose en des études de ce genre, en vue de préciser davantage l'originalité ou les particularités du texte biblique préhiéronymien qu'ils utilisaient. L'achèvement de ce premier tome, consacré en sa totalité à l'édition de la Genèse permet déjà de se faire une idée assez nette tant de l'envergure de l'entreprise, que de ses différentes utilisations, en particulier, dans le domaine des études patristiques. Mais il va de soi que l'intérêt primordial ira toujours à la reconstitution, ou l'essai de reconstitution, du texte, ou des textes, latin considéré en lui-même, nous aidant par là à percer, ou au moins à essayer de percer partiellement, le mystère des origines et des formes premières de notre Bible latine. Ch. Martin, S. J.

G. Bernini, S. J. — *Le Preghiere penitenziali del Salterio.* Contributo alla Teologia dell'A.T. Analecta Gregoriana, Vol. LXII. Series Facultatis Theologicae, Sectio A (n. 9), Rome, Université Grégorienne, 1953, 23 × 16 cm., XXIV-322 p.

L'auteur commence son introduction par une remarque digne de retenir l'attention : « Du côté catholique, les théologies bibliques n'abondent pas, comme par exemple du côté protestant ». On peut même dire que les synthèses de valeur sont rares et l'on aurait aimé entendre le R. P. Bernini, de l'Université grégorienne, nous indiquer les causes de cette situation. Sachons-lui plutôt gré de s'efforcer de remédier à cette carence par son étude sur les psaumes de pénitence. Son étude ne se limite pas à ce qu'on est convenu d'appeler les « sept psaumes de la pénitence », détermination ancienne, antérieure à l'époque de Cassiodore (485-580). Si on appelle « psalmi poenitentiales » tous ceux qui « mala moralia, h.e. peccata, deflent petendo veniam et invocando gratiam », alors aux sept psaumes traditionnels il convient d'en ajouter plusieurs autres. L'auteur en compte dix-sept : il les répartit en trois groupes : ceux qui expriment le repentir individuel ; ce sont, d'après la numérotation de l'hébreu, les Psaumes 40, 41, 69, 143, 19, 25, 38, 39, 130, 51, 32 ; ceux qui expriment le repentir collec-

tif : Ps. 79, 106, 90; enfin les hymnes de remerciement et de louange de la miséricorde divine : Ps. 65, 103, 85. Une première partie du travail est consacrée à l'étude du contenu de chacun de ces dix-sept psaumes. La seconde partie examine les présupposés théologiques de la prière de pénitence dans le Psautier : l'auteur rappelle les éléments qui fondent la piété des Psalmistes; il en énumère trois : l'Alliance, la Torah, le culte. Vient ensuite une étude sur le péché, sa nature, son universalité et la conscience qu'en ont les Psalmistes, comme d'un acte par lequel l'homme désobéit à Dieu d'une manière consciente et libre. L'auteur examine encore dans cette seconde partie la pensée des Psalmistes sur la miséricorde divine qui pardonne, confrontée avec la sainteté, la science et la justice de ce même Dieu.

Enfin, par manière de conclusion à la seconde partie de son travail et d'introduction à la partie suivante, le R. P. Bernini rappelle le pessimisme des Psalmistes au sujet de l'homme, pessimisme dans lequel ils trouvent une nouvelle raison de recourir à Dieu en lui demandant son pardon. La troisième partie de l'étude traite des actes et des effets de la prière de pénitence. La rémission des péchés suppose de la part du pécheur repentant le recours à Dieu, l'aveu des péchés, le regret qu'on en éprouve et le ferme propos de ne plus les commettre. En ce qui concerne le pardon lui-même, l'auteur examine, surtout contre les Protestants, l'essence de ce pardon accordé par Dieu, la certitude et les motifs de ce pardon divin. Un second chapitre expose les autres effets de la prière de pénitence : possession des biens matériels, obtention des biens spirituels, union avec Dieu dans la gloire. Sur ce dernier point, ou aurait aimé une démonstration plus développée, la question étant discutée, même parmi les exégètes catholiques. Une quatrième et dernière partie expose la valeur théologique et ascétique des psaumes de pénitence. L'auteur déclare être pleinement conscient des limites posées à la révélation de l'Ancien Testament; il affirme qu'il ne faut pas chercher dans les Psaumes ce qui ne sera révélé que par le Verbe incarné; il ajoute cependant : « nel Salterio si avverte già l'avvicinarsi di questo giorno della piena luce ». G. Lambert, S. J.

Fr. Spadafora. — *Collettivismo e Individualismo nel Vecchio Testamento.* Rovigo, Istituto Padano di Arti Grafiche, 1953, 25 × 18 cm., xxiv-398 p. Prix : 2.000 lires.

Nous connaissions le Professeur Francesco Spadafora par son commentaire d'Ezéchiel, paru dans la collection dirigée par Mgr Garofalo (cfr *N.R.Th.*, 1949, p. 1092). Depuis lors, M. Spadafora a lui-même pris la direction d'une collection de « cahiers exégétiques ». La présente étude constitue le deuxième cahier. Elle traite un problème de théologie biblique. Dans quelle relation se trouvent dans l'Ancien Testament le « collectivisme » et l'« individualisme » ? Est-il vrai que les deux mentalités s'opposent? Est-il vrai que c'est en vertu d'une lente évolution que l'homme passe de la mentalité collectiviste à la mentalité individualiste?

C'est avec un grand luxe de recherches, d'érudition et d'abondantes citations que l'auteur écrit les divers chapitres qu'il estime nécessaires à l'élucidation du problème. Qu'ont pensé les Pères et les écrivains ecclésiastiques, puis l'école wellhausénienne, puis encore l'école sociologique de Durkheim, etc.? Un second chapitre étudie le collectivisme au sens large dans tout l'Ancien Testament. Le chapitre suivant envisage le collectivisme au sens propre de la thèse : la relation de la nation comme telle avec Dieu, d'abord dans l'ancien jahvisme, puis après l'exil de Babylone. Le chapitre quatrième traite de l'individualisme, c'est-à-dire de la relation de l'individu avec Dieu parmi les anciens Sémites, puis en Israël, des origines au VIII[e] siècle. Un dernier chapitre examine spécialement la pensée des prophètes Jérémie et Ezéchiel dans lesquels on a prétendu trouver ceux qui ont renié le collectivisme pour donner naissance à l'individualisme.

La conclusion attendue de toute l'étude est qu'en Jérémie comme en Ezéchiel, avant l'exil de Babylone comme après, nous constatons dans la religion d'Israël la coexistence du collectivisme et de l'individualisme. G. Lambert, S. J.

J. Steinmann. — *Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'exil.* Coll. Lectio divina, 13. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 23 × 14 cm., 326 p.

Avec une diligence et une persévérance également remarquables, M. l'Abbé Jean Steinmann poursuit ses publications sur les Prophètes : Isaïe en 1950, Jérémie en 1952, Ezéchiel en 1953. Il entrevoit la réalisation d'une histoire complète du prophétisme hébreu, avec un volume à paraître « Des origines à Osée » et deux autres en préparation, sur le livre de la Consolation d'Israël et sur la théologie des prophètes.

La biographie d'Ezéchiel présentée par le fécond écrivain s'appuye sur le travail d'Alfred Bertholet (*Hesekiel,* 1936, cfr *N.R.Th.,* 1938, p. 1120-1121). L'hypothèse Bertholet se retrouve aussi dans Auvray, *Ezéchiel* (Coll. Témoins de Dieu), dans un article de la *Revue Biblique* (1948, p. 503-519) et dans la traduction d'Ezéchiel (Bible de Jérusalem, 1949).

Parmi les quelque vingt chapitres dont se compose le livre de M. Steinmann, on lit avec prédilection les études de synthèse, telles que « Une nouvelle vocation prophétique » (chap. I), puis encore le chapitre XV, sur l'homme, le prophète, l'écrivain et le poète, enfin le chapitre XVI : « le prêtre et le théologien ».

En étudiant, aux dernières pages de son œuvre, l'influence du prophète, l'auteur fait les constatations suivantes : dans le Nouveau Testament, on compte plus de 300 références ou allusions au livre d'Isaïe, mais il n'y en a pas 100 à Ezéchiel : elles se trouvent pour les trois quarts dans l'Apocalypse.

G. Lambert, S. J.

G. Fohrer. — *Die symbolischen Handlungen der Propheten.* Coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 25. Zurich, Zwingli-Verlag, 1953, 22 × 15 cm., 108 p. Prix : 11,45 frs suisses.

L'auteur, professeur à Marbourg, a publié en 1952 une étude sur « Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel », laquelle est considérée comme un travail de valeur. Dans le présent opuscule, M. Fohrer reprend un problème sur lequel plus d'un a écrit avant lui : « Les actions symboliques des prophètes », mais il estime qu'on n'a pas apporté dans ce domaine toute la clarté désirable et qu'il s'impose d'y faire une enquête plus approfondie. Un premier chapitre étudie l'origine des actions symboliques des prophètes, leur relation avec les procédés magiques et décrit les gestes symboliques que l'on trouve attestés dans Osée, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Zacharie et les récits parallèles. Le chapitre suivant examine la question de savoir si ces actions symboliques n'existent que dans les récits prophétiques ou si elles ont été réellement accomplies. Que l'on songe ici aux interprétations opposées qu'on a données du ou des mariages d'Osée. Un troisième chapitre énumère les caractères par lesquels les actions prophétiques se différencient nettement tant des actions magiques que des gestes symboliques de nature profane. Le quatrième chapitre étudie la signification des actes symboliques du prophète : ils ne font qu'un avec son message, avec sa personne entièrement consacrée à sa mission prophétique. Un dernier chapitre examine les conséquences pour une meilleure intelligence de la prophétie et des écrits prophétiques dans leur relation avec les actions des prophètes, avec l'usage des symboles en général, avec la magie, enfin avec toute une tradition dans laquelle les prophètes viennent s'insérer, non comme des réformateurs et des révolutionnaires, mais comme des puissances créatrices nouvelles qui utilisent, adaptent, transforment les traditions préexistantes.

G. Lambert, S. J.

Histoire, Archéologie, Philologie

Albrecht Alt. — *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel.* Band II. Munich, C. H. Beck, 1953, 23 × 17 cm., 476 p. Prix : broché, 28 marks ; relié, 32 marks.

La *N.R.Th.* (1953, p. 985-986) a annoncé les deux volumes projetés par M.

A. Alt, à la demande de ses amis, pour réunir des articles dispersés dans de multiples revues. Nous avons rendu compte du premier volume contenant des travaux relatifs à la période du second millénaire. Voici maintenant le second volume où l'on trouve des articles consacrés à l'histoire du premier millénaire. — « La formation des états Israélites en Palestine » (*Reformationsprogramm der Universität Leipzig 1930*) — « Das Grossreich Davids » (*Theologische Literaturzeitung,* 1950, col. 213-220) — « Les provinces d'Israël sous Salomon » (*Mélanges Rudolf Kittel,* 1913, p. 1-19) — « La sagesse de Salomon » (*Theologische Literaturzeitung,* 1951, col. 139-144) — « Propagation et origine du temple de type syrien » (*Palästinajahrbuch,* 1939, p. 83-99) — « La royauté de Dieu en Israël et en Juda » (*Vetus Testamentum,* 1951, p. 2-22) — « Le jugement de Dieu sur le Carmel » (*Mélanges Georges Beer,* 1935, p. 1-18) — « Première expédition de Téglat-Phalasar III en Palestine » (inédit : utilisation d'un fragment de tablette (27 lignes) retrouvé par les fouilles anglaises en cours depuis 1949 à Nimrud (Kalḫu) et publié dans *Iraq,* 1951, p. 21 ss., Pl. XI) — « Osée V, 8-VI, 6. Une guerre et ses suites à la lumière prophétique » (*Neue kirchliche Zeitschrift,* 1919, p. 537-568) — « Le système des provinces assyriennes sur le territoire du royaume d'Israël » (*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* 1929, p. 220-242) — « Isaïe VIII, 23-IX, 6. Nuit de délivrance et jour de couronnement » (*Mélanges Alfred Bertholet,* 1950, p. 29-49) — « Nouveaux renseignements assyriens sur la Palestine » (*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* 1945, p. 128-146) — « La signification de l'attaque de Sennachérib contre la Palestine au point de vue de l'histoire territoriale » (*Palästinajahrbuch,* 1930, p. 80-88) — « La patrie du Deutéronome » (inédit : l'œuvre serait originaire du royaume du Nord) — « Les provinces de Juda sous Josias » (*Palästinajahrbuch,* 1925, p. 100-116) — « Remarques sur quelques listes de villes judéennes dans l'A.T. » (*Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde,* 1951, p. 193-210) — « Villes fortes et villes lévitiques au pays de Juda » (inédit : 1952) — « Le rôle de Samarie à la naissance du judaïsme » (*Mélanges Otto Procksch,* 1934, p. 5-28) — « Les voisins de Juda au temps de Néhémie » (*Palästinajahrbuch,* 1931, p. 66-74) — « Pour l'histoire des frontières entre la Judée et la Samarie » (*Palästinajahrbuch,* 1935, p. 94-111) — « Problèmes galiléens » (*Palästinajahrbuch,* 1937, p. 52-88; 1938, p. 80-93; 1939, p. 64-82; 1940, p. 78-92) — « Les endroits de l'activité de Jésus en Galilée considérés sous l'angle de l'histoire territoriale » (*Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde,* 1949, p. 51-72). — Le volume se termine par un index donnant les listes de noms de divinités, de personnages, de peuples, d'états, de lieux, de montagnes, vallées, plaines, pays, de sources, fleuves et mers, de choses enfin, rencontrés dans les deux tomes de « Kleine Schriften ».

G. Lambert, S. J.

G. Vermès. — *Les manuscrits du désert de Juda.* Paris, Desclée & Cie, 1953, 23 × 15 cm., 216 p., 1 carte et 8 phot. Prix : 70 frs belges.

La *N.R.Th.* a signalé les essais de synthèse sur cette découverte et présenté à ses lecteurs les travaux de Dupont-Somer, G. R. Driver, P. Kahle, M. Rowley et H. H. Rowley, H. Bardtke, K. Elliger, etc. Voici sur ce sujet un livre qui a l'avantage, venant plus tard, d'être plus complet que ses devanciers. Il est l'œuvre d'un jeune chercheur qui, dans son ardeur juvénile, n'a rien épargné, non pas même un voyage au désert de Juda, pour rassembler une documentation aussi exhaustive qu'il est possible à l'heure actuelle. On trouvera dans l'étude de Géza Vermès la traduction de tous les textes accessibles, avec une abondante annotation. Cette présentation des textes forme la seconde partie du volume. Dans la première, on trouvera l'histoire des découvertes successives à Qumrân, à Murabba'at et même celle des recherches entreprises par l'Université de Louvain au Khirbet al-Mird. L'auteur traite le problème de l'âge des manuscrits : question complexe qui attend une solution. Il tâche de décrire la communauté de Qumrân et se demande jusqu'à quel point il faut identifier ses membres avec les célèbres Esséniens. Un autre problème non moins discuté (*quot capita, tot sensus*) est celui du cadre historique supposé par les manuscrits. G. Vermès placerait la composition du commentaire d'Habacuc entre 65 et 63 av. J.C. Un

chapitre ultérieur étudie l'œuvre du « Docteur de justice » et examine la relation possible entre le mouvement religieux qu'il représentait et les Juifs Qaraïtes dont les descendants existent encore aujourd'hui. Le dernier chapitre est un essai de synthèse doctrinale sur la « recherche de Dieu » dans la communauté de Qumrân. La bibliographie est très riche. Le livre est bien illustré et agréablement présenté. G. Lambert, S. J.

Geschichte und Altes Testament. Aufsätze von W. F. Albright, F. Baumgärtel, etc. Coll. Beiträge zur historischen Theologie, 16. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 24 × 16 cm., v-223 p. Prix : 36 marks broché, 39,60 marks relié.

Le 20 septembre 1953, M. Albrecht Alt, professeur à l'Université de Leipzig, atteignait sa soixante-dixième année. A cette occasion, quelques exégètes lui ont fait hommage de travaux réunis en volume dans les « Beiträge zur historischen Theologie ». William Albright de Baltimore a écrit 12 pages sur le terme géographique « Dedan » (*Gen.*, X, 7, etc.). Friedrich Baumgärtel d'Erlangen traite en 16 pages le problème exégétique et théologique de la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament, en tant qu'il s'agit d'une unique histoire, celle du salut. Elmar Edel d'Heidelberg donne en 35 pages un travail sur deux fragments de lettres provenant des archives de Bogazkeui et se rapportant à la correspondance matrimoniale de Ramsès II. Otto Eissfeldt étudie (14 pages) le Psaume 80 et le place, comme l'avait fait le P. Calès, avant 722, plus exactement entre 727 et 724. Karl Elliger de Tubingue propose en 25 pages, avec plan à l'appui, une modification à la reconstitution du Temple d'Ezéchiel essayée par Galling, en ce qui concerne les grandes sacristies décrites en XLII, 1-14. Kurt Galling de Mainz publie 21 pages sur la question du dieu Carmel (cfr sur la même question la communication d'Otto Eissfeldt à l'Académie de Berlin, le 15 octobre 1953, sous le titre « Der Gott Karmel »). Martin Noth de Bonn étudie (26 pages) les noms de personnes « ouest-sémitiques » dans les textes de Mari. Gerhard von Rad d'Heidelberg recherche (16 pages) la préhistoire de l'« hymne à la charité » (*I Cor.*, XIII, 4-7). Leonhard Rost de Berlin fait (10 pages) quelques observations sur *Genèse*, IX, 18 s. : elles sont intitulées « Noah der Weinbauer ». Walther Zimmerli de Göttingen présente une étude de 31 pages sur la formule « Ani Jahweh ». Enfin K. Heinrich Mann de Wiesloch près d'Heidelberg a pris sur lui la tâche de dresser en 13 pages la liste des travaux et articles de M. Albrecht Alt : elle atteint le chiffre de 243.

G. Lambert, S. J.

A. Parrot. — *Découverte des mondes ensevelis.* Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé ; Bruxelles, Librairie Evangélique, 1952, 21 × 14 cm., 150 p., 30 fig. Prix : 7,80 frs suisses ; 7 frs suisses pour les abonnés.

— *Déluge et arche de Noé.* Coll. Cahiers d'archéologie biblique, 1. Ibidem, 62 p. Prix : 3,90 frs suisses ; 3,50 frs suisses pour les abonnés.

— *La tour de Babel.* Même collection, 2. Ibidem, 62 p.

M. André Parrot est bien connu dans le monde de l'archéologie depuis qu'il a ressuscité la ville engloutie de Mari sur le moyen Euphrate. C'est là qu'il va puiser son inspiration pour écrire ce qu'il appelle « l'épopée des archéologues » (1842-1952), pour décrire ensuite les tranches d'histoire qui nous ont été rendues par la pelle et la pioche des fouilleurs, pour fixer enfin les résultats de tous ces travaux en ce qui concerne une meilleure connaissance du milieu oriental et du passé biblique.

Le cahier d'archéologie biblique n° 1 donne une documentation littéraire et épigraphique sur les différents récits anciens du déluge, une documentation archéologique d'après les fouilles d'Ur, de Kish, d'Uruk, etc., des détails sur l'arche : bateau d'Uta-napishtim et arche de Noé. Il ne manque même pas un chapitre humo-

ristique sur les expéditions récentes à la recherche de l'arche. L'opuscule se termine par des considérations sur l'aspect religieux du déluge.

C'est suivant un plan analogue qu'est réalisé le cahier n° 2 sur la tour de Babel : documentation littéraire et épigraphique, documentation archéologique, la tour de Babel dans l'art, enfin la tour de Babel et la théologie.

Les trois opuscules ont été imprimés en Suisse : travail soigné, élégant. Nombreuses illustrations, empruntées, pour la tour de Babel, au grand ouvrage que M. Parrot a publié chez Albin Michel : *Ziggurats et Tour de Babel.*

G. Lambert, S. J.

L. Köhler. — *Der hebräische Mensch.* Eine Skizze. Mit einem Anhang : Die hebräische Rechtsgemeinde. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 19 × 12 cm., viii-182 p. Prix : broché 7,20 marks ; relié 8,60 marks.

L'auteur publie dix conférences qu'il a données à l'Université de Tubingue du 1er au 16 décembre 1952. Elles avaient comme ambition de décrire les Hébreux, tels qu'ils ont vécu en Palestine entre les années 1200 et 200 avant notre ère, en répondant à des questions très concrètes, du genre de celles-ci : quel âge atteint un Hébreu? Quand atteint-il sa maturité? Quelles sont les maladies qui menacent sa santé? Comment se passe sa journée? En quoi consiste sa formation, son instruction, son éducation? Quelle est son attitude devant la vieillesse et la mort? Quelles sont les influences spirituelles qui agissent sur lui? Bref, une série de « realia » présentés par un maître aussi connu par sa « Théologie de l'Ancien Testament » que par son « Lexicon in Veteris Testamenti libros ». C'est dire le souci d'exactitude et l'ampleur d'information que l'on trouve dans ces conférences qui intéressent non seulement les exégètes, les historiens de la culture et de la religion, mais tous ceux qui veulent mieux comprendre la Bible. Aux conférences de Tubingue, l'auteur a ajouté en annexe une étude sur « la communauté juridique » chez les Hébreux, donnée sous forme de discours rectoral au 98e anniversaire de la fondation de l'Université de Zürich, le 29 avril 1931 ; bien que fréquemment citée, cette étude était jusqu'ici difficilement accessible.

G. Lambert, S. J.

Cl. Tresmontant. — *Essai sur la pensée hébraïque.* Coll. Lectio Divina, 12. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 23 × 14 cm., 176 p. Prix : 450 frs.

L'avertissement mis par les éditeurs en tête du volume caractérise heureusement la portée du présent « Essai » : clé forgée à l'usage des philosophes qui désirent comprendre l'originalité de la Bible.

Quand donc l'auteur nous parle de la création, de l'incarnation, de l'anthropologie biblique et du « pneuma », de l'intelligence spirituelle qui est la foi, il ne le fait pas en fonction d'une doctrine théologique pleinement synthétisée, mais il se contente de confronter un certain nombre de termes, d'expressions et de données bibliques avec une pensée philosophique qui cherche à rencontrer la pensée des auteurs bibliques par ses propres démarches et à les exprimer, autant qu'il est possible, par ses propres concepts.

On ne peut nier que pour le philosophe, le théologien et l'exégète, cette confrontation a pour résultat de mettre mieux en relief toute la valeur de la pensée hébraïque et d'orienter l'esprit vers les véritables causes de sa transcendance : cette philosophie de la Bible n'est pas une philosophie simplement humaine, elle est la pensée communiquée par Dieu à l'homme. C'est le secret de son éclatante vérité. Mais il la faut bien comprendre. L'« Essai » de M. Tresmontant peut y aider largement.

G. Lambert, S. J.

E. Rosch-Pinnah (Dr. E. E. Ettisch). — *Hebraeisch ein uraltes hieroglyphensystem.* Tel-Aviv, Verlag Transocean and Palestine Ltd., 1951, 24 × 17 cm., xii-200 p. Prix : 5 $.

L'alphabet sémitique avec ses vingt-deux caractères peut à bon droit être considéré comme une des inventions qui a le plus contribué au développement de la culture humaine; au lieu des centaines ou des milliers de signes exigés par les écritures pictographiques qui dessinaient les objets dont on voulait parler ou qui étaient en relation avec les idées qu'on désirait exprimer (hiéroglyphes égyptiens, cunéiformes, caractères chinois, etc.), voici qu'on avait découvert un système de vingt-deux signes aptes à représenter les principales articulations laryngo-buccales. L'écriture était désormais un système de signes représentant les sons. En principe, ces signes étaient capables d'écrire toutes les langues humaines. C'est du moins ce que l'on pensait jusqu'ici. Mais le Docteur Ettisch de Tel-Aviv en Israël, qui a pris le nom hébreu sans prétention de « Rosch-Pinnah » (Pierre d'angle), nous propose de voir les choses d'une manière différente. Il constate que la plupart des caractères de l'alphabet hébraïque portent des noms qui désignent des objets visibles; que plusieurs de ces objets se retrouvent dans les hiéroglyphes égyptiens; que d'après une tradition juive, des secrets sont cachés dans le Pentateuque, en particulier dans les caractères d'écriture. Une intelligence exacte de ces caractères donnerait à l'ensemble une signification bien plus profonde. En présence de ces faits, le Dr Ettisch propose de voir dans les caractères de l'alphabet hébreu des hiéroglyphes. Il estime que cette manière de voir est susceptible de révolutionner la science. La thèse de Rosch-Pinnah est donc la suivante : l'alphabet hébreu est un système d'hiéroglyphes; les termes hébreux employés dans le Pentateuque sont des symboles hiéroglyphiques qui attendent toujours qu'on les déchiffre. Nous attendrons donc sans impatience le déchiffrement que ne manquera pas de nous donner un jour Elijahu Rosch-Pinnah.

G. Lambert, S. J.

R. Köbert & R. Wessely. — *Textus et paradigmata syriaca.* Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1952, 21 × 14 cm., 106 p. Prix : 900 lires.

Manuel destiné au cours de langue syriaque et contenant, dans les 25 premières pages, les paradigmes du nom et du verbe et dans le reste du volume une anthologie de textes syriaques. D'abord, des extraits de la Peshitta, Ancien et Nouveau Testament. De l'Ancien on a pris : Esdras, VII, 12-36, avec en regard le texte araméen; *Genèse,* I-II, 3; les quatre chants du Serviteur du livre d'Isaïe; les *Psaumes* II, XVI, XXII, CX. Dans le Nouveau on a choisi : Marc, V; Luc, I, 26-56 et XXIV, 13-52; Evangile de Jean, VI. Viennent ensuite des textes hagiographiques : vie de saint Ephrem; martyre de saint Narsès; le martyr Abdas et ses compagnons; le bienheureux Pambon; le début de la lettre de l'évêque Siméon de Beit-Arscham et le martyre des chrétiennes du Yémen. Ces textes ont été choisis par le R. P. R. Köbert. Ils sont présentés en lithographie. La transcription, d'une netteté parfaite, est l'œuvre du calligraphe bien connu du « Biblico », M. Rudolphe Wessely, dont la main habile trace, avec la même élégance, caractères syriaques, hébreux ou cunéiformes, pour ne citer que ceux-là.

G. Lambert, S. J.

MARIOLOGIE

Marie et l'Eglise. III. Etudes mariales. Bulletin de la Société française d'études mariales, 1953, 11e année. Paris, Lethielleux, 1954, 25 × 16 cm., 180 p. Prix : 1.200 frs.

Ce tome achève la série des travaux consacrés au thème des rapports de Marie et de l'Eglise et comporte des études de théologie spéculative. M. Laurentin institue une comparaison entre la sainteté de Marie et celle de l'Eglise et s'efforce surtout de définir et de clarifier les notions en précisant ce qu'est la sainteté, en y distinguant les trois plans de l'être, de l'agir et du temps, et en posant les termes du problème de l'existence du péché dans l'Eglise. Dans son étude : « Virginité de l'Eglise, virginité de Marie », le P. Henry s'attache à montrer comment l'Eglise est à la fois Epouse, Mère et Vierge, et comment la femme

chrétienne doit réaliser personnellement à son tour cette triple mission. C'est la priorité de Marie vis-à-vis de toutes les créatures qu'analyse ensuite le P. Bonnefoy; de cette priorité, dépendante d'ailleurs de celle du Christ, il déduit la triple causalité de Marie à l'égard de l'univers, finale, exemplaire et efficiente. Pareille application des principes métaphysiques à la mariologie est éclairante et aide à se dégager de l'imprécision des métaphores; mais on pressent aussi qu'elle est fort délicate, et le P. Bonnefoy avertit de ne point la faire sur un mode trop géométrique. En quel sens peut-on dire que toute l'Eglise est en Marie? C'est le problème qu'affronte le P. Dillenschneider, en montrant notamment, dans une longue étude, comment Marie a représenté l'Eglise lors du fiat de l'Annonciation, puis dans le drame du Calvaire. La tradition reconnaît aussi à Marie une activité maternelle dans la formation de l'Eglise; le P. Koehler la détermine en expliquant le titre de *Mater Ecclesiae*. Enfin, la conclusion de ces travaux est donnée par le P. M.-J. Nicolas, qui considère l'Eglise et Marie dans le plan divin : Marie est dans l'Eglise, dit-il, mais l'Eglise fut aussi en Marie, car en Marie a commencé l'Eglise. La théologie mariale fera certainement son profit d'études aussi approfondies qui abordent les problèmes les plus fondamentaux de la doctrine chrétienne. J. Galot, S. J.

L'Immaculée Conception. Congrès marials nationaux. VII[e] Congrès Lyon — 1954. Compte rendu in extenso. Lyon, 5 rue Mulet, 1954, 21 × 14 cm., 450 p. Prix : 950 frs.

Parmi les documents du Congrès Marial de Lyon, tous publiés dans ce volume, les rapports doctrinaux occupent la place principale. Le P. Barré traite d'abord de l'enseignement des Papes sur l'Immaculée Conception, de Pie IX à Pie XII, et fait notamment remarquer que l'encyclique *Fulgens Corona,* plus catégoriquement que la Bulle *Ineffabilis,* donne directement l'Ecriture comme fondement du privilège marial. Cette remarque est reprise par le P. Braun dans son exposé des progrès de la preuve scripturaire. Le P. Nicolas montre comment la doctrine de l'Immaculée Conception s'est développée dans la tradition vivante de l'Eglise à partir de la conviction de la sainteté absolue de la *Theotocos*. Dans la tradition orientale, le P. Wenger retrace ce développement à partir du VIII[e] siècle, en résumant les données du livre du P. Jugie, tandis que pour l'Occident, c'est Dom Capelle qui rappelle les vicissitudes par lesquelles passa la fête de la Conception, en raison des controverses doctrinales; l'auteur souligne que, dès le début, la fête latine avait pour objet la célébration du privilège de l'Immaculée Conception. Dans son analyse spéculative de ce privilège, le P. Bonnefoy l'explique suivant les principes de la doctrine scotiste, avec exclusion de toute « dette du péché ». Viennent ensuite une étude de Dom Frenaud sur la grâce de l'Immaculée Conception considérée en elle-même, et une autre du P. de Baciocchi sur le rapport entre cette grâce et la mission de Marie. Mgr Jouassard termine la série des rapports par une présentation de la théologie mariale de saint Irénée. Ces rapports, encore suivis par des conférences spécialisées de spiritualité, forment un bel ensemble qui témoigne de la haute tenue intellectuelle du Congrès de Lyon. J. Galot, S. J.

J. Huin. — *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*. Wurtzbourg, Echter-Verlag, 1954, 24 × 16 cm., 290 p. Prix : 12,50 marks.

On a appelé saint Ambroise le patron de la dévotion mariale. Parmi les Pères latins, c'est lui en effet qui nous a donné les plus substantiels développements sur la signification de Marie dans le mystère du salut. C'est pourquoi on est heureux de voir paraître cet ouvrage que M. le Professeur Huhn, spécialiste de saint Ambroise, consacre à la doctrine mariale de l'évêque de Milan. Avec raison, l'auteur a bien mis en lumière comment la mariologie de saint Ambroise est étroitement liée à l'ensemble de sa théologie, à sa christologie, à sa doctrine de l'Eglise et à ses enseignements ascétiques. L'évêque de Milan est le premier à employer dans la langue latine l'expression *Mater Dei,* et s'il souligne la vérité

de la maternité divine de Marie, c'est pour affirmer, contre l'hérésie arienne, l'authentique divinité du Christ. De même, la foi en la virginité de Marie corrobore la foi en la divinité de son Fils, la conception virginale manifestant l'origine divine de Jésus. Cette conception virginale est également requise par la mission rédemptrice du Verbe, qui doit prendre une véritable chair humaine pour racheter l'humanité, mais une chair immaculée. La Vierge-Mère fait donc essentiellement partie du mystère de l'Incarnation rédemptrice. Elle est en même temps, dans sa maternité virginale et dans sa maternité spirituelle à l'égard des chrétiens, le « type de l'Eglise », selon un vocable que saint Ambroise est le premier à utiliser, et dont le sens, à ne pas mêler avec des perspectives augustiniennes différentes, est soigneusement précisé par l'auteur. Enfin, dans le domaine ascétique, Marie est présentée comme le modèle des vierges chrétiennes. La théologie mariale aura profit à s'inspirer de cette belle étude, qui analyse la doctrine de saint Ambroise en en recherchant les sources et fait réaliser toute l'actualité des thèmes traités par le grand docteur, rôle de Marie dans l'économie du salut et ses rapports avec l'Eglise. J. Galot, S. J.

A. Fries, C.ss.R. — *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften.* Literarkritische Untersuchung. Coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVII, Heft 4. Munster, Aschendorff, 1954, 24 × 16 cm., IV-138 p. Prix : 9,80 marks.

Le P. Fries rend un grand service à la théologie mariale et à l'étude de sa tradition en établissant l'inauthenticité du « *Mariale super Missus est* », ouvrage attribué jusqu'à présent à saint Albert le Grand. En fait, l'attribution ne remonte, dans les catalogues des œuvres de saint Albert, qu'au XV^e^ siècle ; un explicit du Cod. Toulouse 217, qui porte cette attribution, n'est manifestement qu'une addition postérieure. La comparaison de la doctrine fait apparaître de grandes différences, dans la pensée et dans l'expression, entre le *Mariale* et les œuvres authentiques du saint docteur. Il semble qu'il faille reporter la composition du *Mariale* aux dernières années du XIII^e^ siècle. Le P. Fries relève des dépendances vis-à-vis de Richard de Saint-Laurent, de S. Albert le Grand, de S. Bonaventure et d'Engelbert d'Admont (1250-1331). Il estime qu'il s'agit d'une compilation de matériaux provenant de ces quatre théologiens et d'autres encore. Des recherches ultérieures permettront peut-être d'identifier le véritable auteur. Observons qu'en perdant son attribution à saint Albert, le *Mariale* ne perd pas sa valeur : il demeure un important témoignage médiéval de la doctrine mariale, notamment de la compassion et de sa portée salvifique ; à ce titre, il vient surtout en prolongement du *De laudibus B.M.V.* de Richard de Saint-Laurent. Le P. Fries établit également l'inauthenticité de la *Biblia Mariana,* du *Compendium super Ave Maria,* du *Commentum super salutatione angelica,* des 14 sermons sur les fêtes de Marie, de l'Homélie *in Luc. XI, 27,* et de quelques autres œuvres, si bien que nous ne possédons de saint Albert aucune œuvre spécialement consacrée à Marie. La doctrine mariale du saint se trouve dans des écrits plus généraux, et reste encore abondante et remarquable. Grâce au P. Fries, la connaissance des développements de la pensée du moyen âge sur la Sainte Vierge marquera un appréciable progrès. J. Galot, S. J.

T. Gallus, S. J. — *Interpretatio mariologica protoevangelii posttridentina* usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis. Pars Posterior : Ab anno 1661 ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis (1854). Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1954, 25 × 18 cm., XLII-386 p. Prix : 4.000 lires.

Avec cette seconde partie de son ouvrage, qui va de 1661 à la définition du dogme de l'Immaculée Conception, le P. Gallus achève la présentation des interprétations mariologiques du Protévangile. Nous possédons maintenant la série de ces interprétations pour toutes les périodes de la tradition patristique et

théologique. Durant l'époque qui précède la définition du dogme, l'interprétation mariologique demeure très vigoureuse chez les auteurs catholiques, qui répètent les assertions de leurs devanciers, et qui trouvent, dans la leçon « ipsa conteret » de la Vulgate Clémentine, une défense de leur position. Peu à peu cependant, les théologiens catholiques commencent à renoncer à tenir cette leçon, puisqu'elle ne répond pas au texte original. Est-ce à dire qu'en l'abandonnant, ils se disposent à partager l'opinion des protestants, qui refusent énergiquement toute interprétation mariologique du Protévangile? Nullement, car il existe une tradition constante dans l'Eglise qui reconnaît dans l'inimitié de la femme et du serpent la lutte entre Marie et le démon. Cette tradition subsiste même indépendamment de la leçon « ipsa conteret », et le P. Gallus signale à juste titre que cette leçon ne constituait pas dans l'esprit des auteurs le fondement de la doctrine de la Corédemption, mais que cette doctrine était bien plutôt le fondement de l'attachement au terme « ipsa ». C'est le grand mérite de l'ouvrage du P. Gallus de faire ressortir à quel point l'interprétation mariologique du Protévangile appartient à la tradition de la théologie catholique comme expression de l'Immaculée Conception et de la Corédemption mariale. J. Galot, S. J.

Enciclopedia Mariana « Theotocos ». Gênes, Bevilacqua & Solari, 1954, 22 × 16 cm., xx-863 p. Prix : 3.000 lires.

Le mérite de cet ouvrage est d'être vraiment, par l'extension des sujets traités, ce qu'il prétend être : une encyclopédie. Son but est de donner un panorama de la place que tient Marie dans l'Eglise et dans le monde ainsi que dans l'histoire. Il considère successivement les sources de la mariologie, l'époque, le milieu et la vie de Marie, son profil personnel, ce qu'elle représente dans le dogme, dans le culte, dans la spiritualité et la pastorale, dans les œuvres et institutions, dans la littérature et dans l'art, enfin dans les traditions populaires italiennes. Dans un champ si vaste, on comprend que la quarantaine d'auteurs qui collaborent à ce volume ne peuvent traiter chacun des thèmes dans tout le détail, mais un aperçu bibliographique indique des ouvrages et articles susceptibles de compléter la documentation. J. Galot, S. J.

PHILOSOPHIE

A. Krempel. — *La doctrine de la relation chez saint Thomas*. Exposé historique et systématique. Paris, Vrin, 1952, 25 × 16 cm., xvi-718 p. Prix : 2.600 frs.

Tous les critiques reconnaissent le service que rendra ce livre, incomparable mine de renseignements abondants et remarquablement ordonnés. L'auteur a une connaissance très vaste des textes de saint Thomas et de l'école thomiste. Il a le génie de l'analyse, de l'ordre et de la clarté. Les textes, cités *in extenso,* sont accompagnés d'un bref commentaire. Table alphabétique des matières très riche et d'une consultation aisée.

Le livre débute par une introduction historique et une « prise de contact ». On étudie successivement la relation en soi et les relations en particulier : la base absolue de la relation — la relation en soi et en nous — dans les idées divines et dans les six dernières catégories — les classes de relations — leur division — relations réelles et logiques, habituelles et actuelles, etc.; — les relations trinitaires — les relations de création et de conservation, d'Incarnation, de matière et de forme, l'unité d'ordre. Enfin, un coup d'œil rétrospectif et un appendice sur « l'intrusion » de la relation transcendantale réelle dans l'école thomiste.

L'auteur tient, en effet, que la relation transcendantale réelle n'est pas thomiste. Il n'a pas convaincu tous ses lecteurs. A nous aussi, il semble que ses arguments ne prouvent pas tout ce qu'on veut leur faire dire. C'est l'inconvénient de la méthode adoptée : même s'ils sont cités *in extenso,* des textes découpés et regroupés analytiquement livrent-ils leur sens réel? Quelques sondages en ont fait douter.

Nous avouons n'avoir pas trouvé, dans ces pages innombrables, *la* métaphysique thomiste de la relation. Mais nous y avons appris qu'en effet, contrairement à ce que nous pensions auparavant, la relation de la créature à Dieu n'est pas une relation transcendantale. Ce qui ne nous empêche pas de reconnaître, avec le P. Bandera, une pareille relation dans les principes d'être.

Nous n'avons pas dissimulé ce qu'on ne trouvera pas dans ce livre. A cause de sa richesse même, nous n'avons pas pu dire tout ce qui s'y trouve.

A. Hayen, S. J.

E. Bettoni, O.F.M. — *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand.* Coll. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Nuova Serie, Vol. XLVII. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 25 × 17 cm., 92 p. Prix : 550 lires.

Etude méthodique, claire, rigoureuse, illustrée d'abondantes et longues citations. Henri de Gand rompt l'union intentionnelle de l'objet et du sujet connaissant parce qu'il n'admet pas l'existence de *species intelligibiles impressae.* Ce qui l'amène finalement à une conception idéaliste de la science, élaborée par l'intelligence à l'intérieur d'elle-même. Il voulut concilier Aristote et Platon. Au terme de son effort, il se retrouve platonicien, en rupture avec Aristote. C'est le sort de tout effort superficiel pour accorder l'une avec l'autre deux pensées qui ne sont pas d'accord.

Cette conclusion est juste. Mais il eût été sans doute plus juste encore d'ajouter que l'effort tâchant de comprendre deux penseurs « par l'intérieur » n'est pas promis à un tel échec.

On lira avec un intérêt particulier les p. 34-37 sur l'opposition entre l'illumination divine *ad modum actus* de Henri de Gand et l'illumination *ad modum habitus* de S. Bonaventure.

On ne lira pas avec moins de profit les pages consacrées au phantasme universel qu'illumine l'intellect agent sans produire de *species impressa.* Telle qu'elle se présente, la noétique de Henri de Gand est inacceptable, sans doute. Mais les objections qu'elle soulève contre la noétique des exposés classiques du thomisme ne sont pas négligeables. Peut-être les difficultés qu'on rencontre de part et d'autre s'atténueraient-elles jusqu'à disparaître dans une perspective métaphysique de « l'intentionalité du réel », ou, plus exactement encore et dans les termes mêmes de saint Thomas, de la « communication de l'être ». Dans cette même perspective, le rôle assigné à la volonté par Henri de Gand dans le développement de la connaissance cesserait sans doute de faire scandale (voir le V^e^ *Cahier* du P. Maréchal et son article sur *le dynamisme intellectuel,* reproduit dans les *Mélanges Maréchal*).

A. Hayen, S. J.

L. Gardet. — *La cité musulmane. Vie sociale et politique.* Coll. Etudes musulmanes, I. Paris, Vrin, 1954, 25 × 16 cm., 406 p.

Les *Etudes musulmanes* débutent par un livre de toute première valeur. Erudition très vaste (moins informée, peut-être, des études de langue allemande), connaissance extrêmement avertie de l'Islam, de son histoire, de sa culture, de sa vie politique et sociale, de son âme religieuse, de son intense fermentation actuelle, depuis le Maroc jusqu'au Pakistan. Œuvre de science et d'amour, d'autant plus objective et plus pénétrante qu'elle est inspirée par la ferveur d'une profonde et respectueuse sympathie, jaillissant de l'intégrité même de la foi catholique de l'auteur. Le Qoran promet au musulman que, chez les chrétiens, il trouvera la charité. Louis Gardet a tenu la promesse du Prophète.

Quatre parties : la philosophie politique et sociale de l'Islam, ses cadres généraux, la théocratie égalitaire (et laïque : p. 326) qui en est le foyer, quelques autres principes (liberté, propriété, « terre de justice ») ; — l'organisation des pouvoirs législatif, judiciaire, exécutif (problème du Califat) dans la cité musulmane idéale ; — l'*umma* ou communauté musulmane, sa nature, ses résonances affectives, sa position devant les problèmes sociaux et économiques ; — l'humanisme musulman, ses notes culturelles et quelques-unes de ses réalisations historiques (Le « pacte de la préétérnité » rend cet humanisme possible malgré

la non-existence intrinsèque de toute créature face à Dieu, p. 280). Quatre excellents index, en particulier ceux des termes techniques et des citations coraniques. Cinq annexes dont la dernière nous plonge dans l'actualité la plus brûlante : l'Egypte et le Maroc. Le livre tout entier, d'ailleurs, éclaire cette actualité.

La philosophie en fonction de laquelle Louis Gardet conçoit la relation entre les faits historiques et les nécessités métaphysiques reste encore, nous semble-t-il, quelque peu « essentialiste » (p. 67). Nous ne parlerions pas volontiers, pour notre part, de « faits existentiels *purs* » (p. 205) : l'existence, dans la métaphysique de l'*acte* d'être, enveloppe l'essence. Nous ne pensons pas non plus qu'il faille « attendre de pouvoir ressaisir directement la source évangélique de nos propres valeurs » (p. 104).

Les dernières lignes de Louis Gardet refusent de séparer les espoirs terrestres des peuples musulmans de leurs aspirations d'ordre religieux. « Seules, peut-être, ces aspirations spirituelles, si nous savons les interroger avec la sympathie et le respect auxquels elles ont droit, nous mettront à même de voir combien les mouvements de la « renaissance » moderne s'enracinent en profondeur, et de saisir la portée exacte des questions — parfois douloureuses, parfois exaltantes — que les élites des terres d'Islam ont à résoudre et à dépasser » (p. 328).

Rares sont les livres capables de révéler, autant que celui-ci, à des lecteurs occidentaux, l'âme de l'Islam dans les structures du monde musulman. Nous sommes convaincu que — dans la ligne même de leur propre conscience — il pourra éclairer davantage encore les musulmans de bonne volonté sur leurs responsabilités actuelles et sur leur devoir présent. A. Hayen, S. J.

R. Vancourt. — *La philosophie et sa structure. Philosophie et phénoménologie.* Paris, Bloud & Gay, 1953, 25 × 16 cm., 236 p.

Il faut connaître déjà la philosophie pour tirer tout le profit possible de cette remarquable « introduction » à la philosophie. Avant de confronter la philosophie avec les sciences — ce que fera un second volume, impatiemment attendu —, l'auteur la confronte avec la phénoménologie. Son thomisme est sain et loyal, largement informé de la pensée contemporaine, en particulier du marxisme. Peut-être est-il injuste pour Blondel : la philosophie de l'action est bien une philosophie de l'être, pas seulement du sujet.

La philosophie fera droit aux exigences légitimes du sujet, de la vie, de l'existence, de la praxis, mais elle optera pour l'être. Sa méthode est la réflexion totale : partant de la situation concrète du philosophe et de l'éveil même de sa réflexion à éclairer et à fonder, elle part de la totalité de l'expérience. Elle n'est pas, purement et simplement, retour à l'immédiat, au vécu. Elle dégage les présupposés impliqués dans les phénomènes et dans l'immédiat. Elle saisit les conditions sans lesquelles la connaissance ne serait pas elle-même — connaissance dont Forest remarque justement qu'elle est contemplation, participation à l'être que le sujet n'est pas, ouverture à l'être.

Nous eussions souhaité, pour notre part, plus grande fermeté métaphysique : prendre le parti de l'être, c'est moins se décider à une « option » que consentir à une reconnaissance dont la certitude est absolue et définitive, excluant dès lors la réserve de la p. 132 (« jusqu'à preuve du contraire... »).

Le chapitre qui nous paraît le plus intéressant concerne la philosophie et la religion. Au concret, il n'existe pas de religion naturelle, toutes les religions sont des religions positives (p. 95-96). La conception de M. V. est très proche de celle de Henry Duméry auquel il renvoie et qui vient de publier une étude remarquable sur « Blondel et la religion ». Nous nous demandons malgré tout, en lisant ces deux auteurs aussi bien que le jeune Blondel, celui de la *Lettre* et de la première *Action*, si leur perspective est définitivement juste : La métaphysique fonde-t-elle la religion en remontant à la source dernière à partir de laquelle on peut voir apparaître et diverger religion et philosophie? N'y a-t-il pas un « renversement » fondamental à opérer plus énergiquement, le renversement qui manque à la philosophie de René Le Senne ou à la thèse doctorale de M. Souriau, et dont est profondément imprégné « La Passion du Christ et les Philosophies » du P. Breton (voir les trois comptes rendus suivants)?

A. Hayen, S. J.

J. Pirlot. — *Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne.* Coll. Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de Namur, fasc. 18. Namur, Facultés Universitaires, Paris, Vrin, 1953, 25 × 16 cm., 222 p. Prix : 140 frs belges.

Ces pages témoignent d'une fidélité probe et respectueuse au philosophe qu'elles étudient, en même temps que d'une grande loyauté envers la vérité (voir, par exemple, des remarques très nuancées au sujet de la création, que Le Senne lut et sut apprécier, p. 158-60; de même, la note des p. 51-53). L'exposé est limpide, bien ordonné, d'une lecture accessible à tout esprit sérieux.

Le spiritualisme personnaliste de Le Senne aimerait se définir : une initiation à la confiance. Il ne semble guère avoir évolué, après avoir été marqué par l'influence de Bergson et de Hamelin : jamais il ne se dégagea complètement de la séduction de l'idéalisme, lequel resta pour lui l'introduction intellectuelle au spiritualisme.

Les choses sont partout en rapport avec un mouvement de conscience. C'est pourquoi la philosophie sera l'étude du moi pensant. Elle décrira le « je » ou l'esprit, à la fois universel et singulier, pensée et liberté, moi et Dieu (dont Le Senne professe sincèrement la transcendance). A l'intérieur du « je », le moi se constitue en moi conscient et déterminé, par la rencontre d'un obstacle. L'échec, la souffrance, la mort, mettent en branle la liberté, à la recherche de la valeur. Valeur de la science, de la morale, de l'art et de la religion : cette recherche monte vers Dieu qui donne leur sens à toutes les valeurs. La conscience humaine, à la recherche du salut par la valeur, nous conduit jusqu'au salut parce que Dieu nous soutient et nous attire.

Les trois derniers chapitres décrivent les recherches de Le Senne en caractérologie et en morale et ses vues sur l'intersubjectivité, l'éducation et l'histoire.

L'exposé de M. P. permet de comprendre vraiment la pensée de Le Senne, dans son élévation et sa beauté, mais aussi dans son insuffisance. Car elle reste une philosophie qui part d'en bas et qui monte, sans opérer le renversement préalable qui introduit en métaphysique (voir le compte rendu précédent). Faute d'avoir accompli ce renversement, on parle de la religion avant d'avoir reconnu l'existence de Dieu et sa transcendance, et l'on ne parvient pas à éliminer l'ambiguïté de certaines formules (par exemple : « Dieu est là où il crée »). C'est que l'homme reste le centre et le point de repère : « Elle n'aide pas seulement l'homme à être parfaitement homme, dira-t-on par exemple de la religion, elle lui donne le moyen d'être plus encore, enfant de Dieu... ». Cette affirmation n'est pas fausse, certes, mais comme elle est loin d'avoir la plénitude des affirmations claires ou implicites de saint Jean (par exemple *I Jo.*, II, 29; III 1-2; IV, 7).

A. Hayen, S. J.

E. Souriau. — *Pensée vivante et perfection formelle.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 23 × 14 cm., xx-278 p. Prix : 900 frs.

Voici la réédition, presque inchangée à trente ans de distance, d'une thèse de doctorat défendue en 1923. On en goûtera les fines analyses, les images délicates et d'une grande beauté. Un philosophe part à la recherche de la vie, à la fois personnelle et universelle, c'est-à-dire de l'être et de l'ubiquité : le titre même insinue cette dualité.

Après avoir posé les exigences théoriques de la pensée déductive, l'auteur s'efforce de reconnaître et de choisir les constantes qui en permettent un usage ingauchissable. Il est soucieux de vivre. Mais vivre, pour lui, c'est vivre de raison. C'est pourquoi — profondément différent de la thèse que Blondel avait soutenue trente ans plus tôt — le livre de M. Souriau se limite à l'étude de la connaissance, de la pensée, du raisonnement. Il résume lui-même sa thèse en cinq propositions dont voici la première et la dernière : l'instrument nécessaire et suffisant de la connaissance est la raison — vivre de raison, c'est penser en formes stylisées.

Bien plus éloigné que René Le Senne du « renversement » décisif, Etienne

Souriau ne s'est-il pas emprisonné lui-même dans une entreprise décevante : celle de « construire » ce qu'on « reçoit », de conquérir, par la raison, la vie qui nous est donnée par l'Amour? A. Hayen, S. J.

S. Breton, C.P. — *La Passion du Christ et les philosophies.* Coll. Studi e testi passionisti, 2. Teramo, Edizioni « Eco », 1954, 25 × 18 cm., 142 p. Prix : 800 lires.

Tout inférieur qu'il soit, inévitablement, à son sujet, voici un grand livre. Le religieux passionniste qui le signe habite Rome et enseigne à l'Université pontificale *De Propaganda Fide.* Il possède une connaissance étendue, sympathique, approfondie et sûre de la philosophie antique, de Hegel, Nietzsche et Blondel autant que de Feuerbach, Max Scheler, Maurice Nédoncelle, Simone Weil. Cette connaissance n'est pas sans défaillance : la pensée du « vrai Blondel » est bien plus proche qu'il ne le soupçonne, croyons-nous, de sa propre pensée. Il eût fallu faire aussi, nous semble-t-il, une place fort large à la séduction du marxisme et de sa mystique athée.

On trouvera foule de remarques pénétrantes et vraiment éclairantes — parce qu'éclairées, comme tout le livre, par la lumière de l'amour divin. Par exemple, la note sur la souffrance en Dieu, laquelle commente admirablement, sans l'avoir voulu, deux passages de saint Thomas (*De Potentia,* q. 3, a. 15, *ad* 14 et le début de *Summa contra Gent.,* l. I, c. 91), sur la création, l'amour et la bonté de Dieu.

Mais laissons, très brièvement, parler l'auteur lui-même :

« S'il est vrai que la philosophie, antique et moderne, ignore l'amour de Dieu, le négatif n'est point, dans les deux cas, de même signe et de même puissance. *C'est toute la différence de celui qui ne se sait pas aimé à celui qui ne se veut pas aimé...*

« La croix, si elle parle au philosophe, lui rappellera dans une sorte de réminiscence, ce sens de l'Absolu qui, au plus profond de lui-même, commande et ordonne le cheminement de la pensée... *Ipse prior dilexit nos...*

» La Croix reste une folie, pour nos catégories du faire ou de l'avoir.

» Le philosophe chrétien redit avec ses frères : *Et nos credidimus caritati.* Il sait que cette révélation de la « caritas crucis » introduit une nouvelle dimension dans notre conception de l'être et de l'agir. Et que cette lumière éclaire par surcroît et renouvelle bien des problèmes.

» Il est impuissant à faire renaître de l'Esprit ceux qui ne croient pas au Premier Amour. » A. Hayen, S. J.

Maurice Nédoncelle. — *De la Fidélité.* Coll. *Philosophie de l'esprit.* Paris, Aubier, 1953, 18 × 12 cm., 204 p. Prix : 480 frs.

Après avoir fixé dans un premier chapitre les notions de base, l'auteur nous fait assister à l'évolution de la fidélité, d'un niveau d'être à l'autre, depuis l'engagement biologique, en passant par la fidélité animale, jusqu'à l'engagement personnel. Il nous montre comment ce dernier, pour n'être pas débordé, s'organise psychologiquement, recourt à des auxiliaires sociaux, au contrat en particulier, s'achève en éthique et demande à se parfaire en une religion. En celle-ci le serment lui fournit une structure magique, l'amour de Dieu une structure mystique : « à travers toutes autres fidélités c'est à Dieu que nous devons être fidèles : terme suprême qui englobe et sauve tous les autres. » Que l'on puisse et doive être fidèle à Dieu par délégations, à travers des fidélités auxiliaires, c'est ce qu'illustrent les deux exemples des vœux de religion et de la vie familiale. Deux chapitres qui entrent dans le vif des cas concrets nous exposent les désastres de la fidélité, puis l'expérience de l'infidélité subie ou commise. Portée à l'extrême, l'infidélité se prétend fidèle à la liberté, ne se révolter que pour être libre, le péché étant la seule chose dont l'homme puisse revendiquer la paternité (cfr Camus, Bataille, Nietzsche) ; mais cette prétention est vaine et se détruit elle-même, car la liberté du mal, on le montre avec force, n'est qu'une phase d'un processus de fidélité bien plus large. De cette étude, à la fois dense et claire, se dégage cette solution du problème le plus humain et le plus

actuel qui soit : que la personne s'accomplit dans la fidélité à la foi d'un Absolu ; « en réformant tout à l'infini, la fidélité peut tout conserver », enrichir de toutes rencontres, récupérer « même les traîtrises commises au dedans ou subies au dehors », « devenir toutes choses et s'illuminer dans une réciprocité universelle des personnes ».

Petit livre qui fait méditer et s'examiner. D'un abord facile et agréable, il trahit une vaste lecture, une psychologie fine et sûre, une pensée ferme, une conviction hautement morale et chrétienne. Nous lui souhaitons une large diffusion. Un petit détail inexact : contrairement à ce qu'insinue l'auteur (p. 122, note) les jésuites ont et ont toujours eu des vœux solennels. J. Defever, S. J.

Valeur philosophique de la psychologie. Centre International de Synthèse. XIII[e] Semaine de Synthèse. Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 20 × 14 cm., 274 p. Prix : 720 frs.

Les quatre Semaines précédentes avaient étudié : l'invention — la sensibilité dans l'homme et dans la nature — la matière — l'énergie. Ce chemin menait, en mai 1947, à l'étude de la force créatrice qui anime tout, le psychisme : il s'élève du vital à la psychologie de l'animal, à celle de l'enfant, à celle de l'adulte qui fut étudiée en trois séances. Les discussions, conduites par Henri Berr, menèrent à un « essentialisme psychologique » nettement opposé au sartrisme (p. 256, lire Brentano au lieu de Brunschvicg). La psychologie, en effet, a un rôle central à jouer dans la synthèse philosophique des connaissances parce que l'être est trouvé dans la conscience. L'être, c'est-à-dire l'énergie. Mais la conscience, qui prend possession de la tendance à être le plus possible, est la base même et le dedans de l'énergie. Au moment de conclure, Henri Berr fit cette réponse : « Je ne demande pas mieux que d'accepter cette anticipation : l'homme devenant Dieu ». Mais ses nombreuses et longues interventions au cours des débats, pleines de bonne grâce, d'intelligence et d'idées suggestives étaient pleines aussi de réminiscences, de rappels du passé, d'un passé qui échappe aux prises de l'homme... A. Hayen, S. J.

HISTOIRE

R. Niebuhr. — *Foi et Histoire.* Etude comparative de la conception chrétienne et de la conception moderne de l'histoire. Trad. M. J. Brun. Coll. Bibliothèque Théologique. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1953, 24 × 16 cm., 234 p. Prix : 8,15 frs suisses.

L'auteur de cet ouvrage, un américain né de père allemand, a acquis depuis longtemps une très grande célébrité dans les pays anglo-saxons par une dizaine d'études sur le sens de notre époque, de ses problèmes essentiels et sur la destinée humaine en général. Ce qui l'a frappé avant tout, c'est le paradoxe qui affecte cette destinée et il a parfaitement compris que c'est la logique paradoxale de la foi qui nous conduit au seuil de la vérité. « Faith and History » est un de ses ouvrages principaux. Celui qui est consacré directement au problème du « sens de l'histoire ». La solution qu'il expose, en penseur à la fois profond et détaché de toute attache dogmatique, ne peut être qu'originale et éminemment personnelle. Elle est aussi très nuancée et elle se cache sous un revêtement stylistique tellement enchevêtré et tellement coupé de digressions, qu'il découragea les premiers traducteurs bénévoles. Plus patient et plus familiarisé avec la pensée de l'auteur, M. Brun vint à bout de la tâche difficile. Le texte qu'il nous présente est intelligible, du moins pour un lecteur habitué aux exposés idéologiques abstraits.

On pourrait, nous semble-t-il, résumer en deux points les positions essentielles de l'auteur : christocentrisme de l'histoire ; importance de la liberté et du péché comme ressorts du devenir historique. Par le premier point l'auteur rompt ouvertement avec tous les tenants d'une explication « autonome » de l'évolution cosmique (libéraux, scientistes, positivistes, déterministes, naturalistes, progressistes,

marxistes et tutti quanti). Cette nécessité de remonter au plan de la foi pour trouver la clef de l'histoire est maintes fois affirmée au cours de l'ouvrage.

L'auteur la considère comme tellement radicale qu'il n'admettra pas la possibilité de découvrir le sens de l'histoire en partant d'une analyse phénoménologique du devenir mondial.

D'autre part, par son insistance à souligner l'élément liberté et péché, l'auteur s'oppose non moins vivement à ce qu'il appelle « les perfectionnistes chrétiens qui ne comprennent pas encore la logique de la Croix » (p. 131). Cette logique de la Croix est la pierre angulaire de son système.

Malgré son contenu radicalement décourageant pour tout esprit que préoccupe le problème de l'engagement temporel d'une humanité rachetée, l'ouvrage de M. Niebuhr est souverainement instructif. Tout d'abord parce que, pour reprendre l'appréciation de son traducteur, il exprime « une pensée dont le caractère est unique dans la littérature philosophique et religieuse de l'Amérique d'aujourd'hui et qui projette une lumière singulièrement pénétrante dans les ténèbres de notre temps » (p. 10). Ensuite, parce qu'il fourmille d'idées vraiment intéressantes, présentées souvent sous forme paradoxale; ainsi, sa critique de la notion communément admise de loi naturelle (p. 176), son insistance sur la « quatrième dimension » de l'existence humaine (p. 84), etc. Enfin, parce qu'il met le lecteur en garde contre bien des limites : celles des nombreux systèmes qu'il s'emploie à réfuter et... celles de l'auteur lui-même. La lutte du bien et du mal, la foi, la croix, la liberté, c'est fort bien. Mais une conception de l'histoire réellement christocentrique ne peut pas se borner à arpenter le péristyle. Elle doit englober l'œuvre du Christ tout entière et il lui est interdit de passer sous silence les notions d'incarnation, de grâce, de sacrement, de corps mystique, dont nous n'avons pas trouvé la moindre mention dans « Foi et Histoire ». Et pour cause. Elle doit aussi accorder au fait de l'Eglise une place infiniment plus large que les quelques pages qui lui sont mesurées ici avec parcimonie. Et pense-t-on vraiment avoir démonté complètement les ressorts de l'histoire si l'on passe sous silence l'action du « Prince de ce Monde » ? Un tel élargissement des perspectives aurait peut-être conduit l'auteur à une attitude plus optimiste à l'égard de l'histoire même dans ses éléments charnels. De même, une analyse plus complète de la tradition chrétienne. S. Thomas, S. Augustin et Origène sont cités, plusieurs fois et avec éloges. Mais peut-être la lecture des Pères grecs depuis S. Irénée et leur rapprochement avec les thèmes pauliniens auraient-ils ouvert à l'auteur des horizons nouveaux?

Décidément, il est bien difficile, pour une pensée non étayée sur la totalité du message chrétien tel qu'il se présente de facto dans l'Eglise catholique, d'arriver à une conception à la fois optimiste et transcendante du devenir historique.

R. Mols, S. J.

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in Zehn Bänden, begründet von Fr. Kern. Band II : *Grundlagen und Entfaltung der ältesten Hochkulturen.* Berne, Francke-Verlag, 1953, 24 × 16 cm., 655 p. Prix : 28,80 frs; en souscription : 25 frs.

De cette vaste « Histoire du monde » en dix volumes la *N.R.Th.* (1953, p. 873-874) a présenté à ses lecteurs le premier tome qui traitait de l'humanité primitive (*Frühe Menschheit*). Ce second tome décrit comment cette humanité est parvenue à l'ère des grandes civilisations. — Les premiers chapitres décrivent l'époque néolithique en Europe (Kurt Tackenberg de Bonn) et comment, de chasseur qu'il était, l'homme est devenu éleveur de bétail, cultivateur, paysan sédentaire (Karl Narr de Goettingue). — Pour compléter l'histoire primitive du bassin de la Méditerranée, Martin Almagro Basch de Barcelone retrace l'histoire de la période néolithique en Afrique du Nord.

C'est au quatrième millénaire, peut-être même au cinquième, que l'on constate l'apparition des grandes cultures. Transformation importante, tournant décisif dans l'histoire mondiale. Il est brièvement caractérisé par Hermann Trimborn de Bonn, par manière d'introduction aux grandes civilisations de l'antiquité.

L'Egypte est présentée par Rudolf Anthes de Philadelphie. Il a inséré dans

la trame de son exposé, fait selon l'ordre chronologique, les éléments qui concernent le développement de la culture et de la religion. — Anton Moortgat de Berlin a procédé de même dans son histoire suméro-accadienne, dont il suit le développement depuis l'époque néolithique jusqu'à la restauration sumérienne (vers 2.000 avant notre ère).

L'assyriologue italien bien connu, Giuseppe Furlani de Rome, résume l'histoire de la Babylonie (de 2.000 environ à 538) et celle de l'Assyrie (de 2.200 environ à 606), puis il synthétise les diverses manifestations de la culture : langue et écriture, religion, documents écrits et littérature, droit, vie économique, la société et l'état, la science et l'art.

William Foxwell Albright de Baltimore retrace l'histoire de la Syrie, de la Phénicie et de la Palestine depuis le néolithique et les débuts de l'occupation humaine jusqu'à l'époque des Perses Achéménides. Après quelques pages consacrées à la préhistoire de ces pays, il s'occupe des peuples qui ont constitué le cadre immédiat dans lequel a vécu Israël : peuples de la mer, Phéniciens, états hittites et araméens.

En raison de l'importance du sujet, on a confié à Walther Eichrodt de Bâle, l'auteur bien connu d'une théologie de l'Ancien Testament, le soin de présenter dans une section séparée l'histoire de la religion d'Israël : religion des Patriarches, le Dieu de l'Alliance, l'influence de l'occupation de la Palestine sur la religion du peuple de l'Alliance, l'époque des deux royaumes et les influences de la politique et du prophétisme, de la théocratie et du sacerdoce, enfin la prophétie postexilienne et la vie religieuse de la communauté juive issue de l'exil de Babylone.

Sir John L. Myres d'Oxford a écrit l'histoire de l'Asie Mineure depuis le troisième millénaire jusqu'à la période perse. Il expose en sections distinctes : pays et population; les cultures du troisième millénaire; le premier empire hittite (de la fin du XIX^e^ siècle jusqu'à la première moitié du XV^e^) ; le second empire hittite (de la première moitié du XV^e^ siècle jusqu'au début du XII^e^); la culture des Hittites; le royaume d'Urartu ou Ararat (du IX^e^ au VI^e^ siècle); le royaume des Phrygiens; l'invasion grecque des îles et des côtes (légende de la guerre de Troie); le royaume des Lydiens. Enfin, en 546, c'est l'invasion perse.

L'« Historia Mundi » nous conduit ensuite vers les Indes. Avec Christoph von Führer-Haimendorf de Londres, nous remontons dans l'histoire de l'Inde ancienne jusqu'aux environs de 4.000 avant notre ère, pour apprendre ce que l'on sait aujourd'hui des anciennes cultures au Nord et au Sud de l'Inde avant les invasions aryennes. — Ernst Waldschmidt de Goettingue présente l'histoire de l'Inde au temps du védisme ancien (environ 1500 jusqu'à 1000 avant le Christ), à l'époque du védisme récent (de 1000 environ à 550 avant notre ère). Il expose pour terminer l'histoire et la doctrine du Bouddhisme et du Jaïnisme.

Des Indes nous passons en Chine. Wolfram Eberhard de Berkeley (Californie) retrace l'histoire de l'Empire du Milieu depuis la période prédynastique (vers 2400 av. J.C.), laquelle se prolonge jusqu'en 1450. L'histoire ancienne lui fait suite avec les dynasties des Shang (1500 à 1050), des Chou (1050 à 247) et des Chi'in (247 à 206 avant notre ère). Vient alors le moyen âge pendant lequel se succèdent la dynastie occidentale des Han (206 av. J.C. - 9 après), celle des Wang Ming ou Hsin (9 - 25 ap. J.C.), enfin la dynastie orientale des Han (25 à 220 après J.C.).

Le tour du monde de l'« Historia Mundi » se termine par un chapitre de Hermann Trimborn sur les cultures de l'ancienne Amérique.

On trouve, rassemblées en une vingtaine de pages à la fin du volume, les bibliographies relatives à chacun des chapitres. En annexe, un tableau chronologique couvrant la période de 4700 à 300 avant notre ère donne une vue synoptique des faits synchroniques dans les diverses histoires d'Europe, d'Afrique, d'Egypte et d'Asie.

Une œuvre comme « Historia Mundi » se passe de réclame tapageuse et d'éloges de convention. C'est ici le cas de redire que la qualité du produit constitue la meilleure réclame. — G. Lambert, S. J.

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in Zehn Bänden, begründet von Fr. KERN. Band III. *Der Aufstieg Europas.* Berne, Francke-Verlag, 1954, 24 × 16 cm., 531 p. Prix : 26,50 frs ; en souscription : 23,50 frs.

Les deux volumes d'*Historia Mundi* publiés jusqu'à présent ont déjà fait connaître au lecteur cette remarquable collection (voir *N.R.Th.*, 1953, p. 873 et ci-dessus). Le présent volume, confié comme les autres à un groupe de spécialistes de différentes nations, traite de l'entrée de l'Europe dans l'histoire du monde. Il s'attache à la période qui va des origines de l'Europe à l'époque d'Auguste.

Deux études initiales traitent, d'une manière générale, des premières cultures européennes de l'âge du bronze et de l'âge du fer (P. Laviosa-Zambotti, Milan) et de l'origine de l'écriture (F. Miltner, Vienne). Dans les travaux suivants, l'on voit les différents centres de culture se déplacer progressivement du sud des Balkans vers le nord et l'ouest. Cette progression de la civilisation fait l'objet de plusieurs études dont chacune est consacrée à une région ou un point de vue bien déterminés : la civilisation créto-mycénienne (F. Schachermeyr, Vienne), le royaume des Achéménides (H. S. Nyberg, Uppsala), l'histoire de Grèce jusqu'en 356 (F. Schachermeyr), la poésie et la pensée grecques (W. Theiler, Berne), la Macédoine et les états hellénistiques (F. Miltner). Vient ensuite un exposé sur la colonisation grecque et phénicienne en Méditerranée (A. Garcia y Bellido, Madrid). Trois autres articles s'attachent encore à l'étude du monde romain ; ils traitent successivement de l'Italie des origines (G. Devoto, Florence), de l'unification par Rome (V. Pöschl, Heidelberg) et de la religion romaine (H. Wagenvoort, Leyde). La civilisation celte est aussi traitée en particulier (R. Lantier, Paris).

De précieuses indications bibliographiques, divisées selon le même plan que les différents exposés, complètent ce volume dont la présentation est extrêmement agréable. Un tableau synoptique, imprimé séparément, en rend l'utilisation plus facile. On devine sans peine l'intérêt particulier d'une histoire générale conçue selon ce plan. De nombreux problèmes, souvent estompés dans une histoire générale, reprennent ici leur importance réelle ; la collaboration des seuls spécialistes permet au lecteur de percevoir chaque fois, dans les détails, l'influence des différents facteurs de civilisation. L'ensemble constitue un volume extrêmement intéressant qui fait honneur à la collection.

R. Loriaux, S. J.

Grosser Historischer Weltatlas. Hrsgb. v. Bayerischen Schulbuch-Verlag. I. *Vorgeschichte und Altertum. Erläuterungen* v. H. BENGTSON u. Vl. MILOJCIC mit Beiträgen v. G. H. R. VON KOENIGSWALD u. J. SCHRÖDER, 2e éd., Munich, Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1953-1954, 34 × 24 cm., VIII-15 p., 48 cartes et II-124 col. Prix : 6,50 et 4,80 marks.

Il n'est plus besoin de répéter que la géographie historique est un des deux yeux de l'histoire, que les événements du passé et leur enchaînement ne se comprennent pleinement que si l'on tient compte de leurs coordonnées spatiales. Aussi la parution d'un nouvel atlas historique doit-elle toujours être accueillie avec intérêt par tout historien. Dans ce cas-ci, l'intérêt se changera vite en une profonde satisfaction. En effet, comparé aux atlas classiques en usage jusqu'ici, le « Grosser Historischer Weltatlas », dont voici le premier des trois tomes, se distingue par deux innovations importantes : il comporte de nombreuses cartes originales et il est accompagné d'un fascicule explicatif. Il ne s'agit donc pas seulement d'une refonte complète de quelque ouvrage préexistant mais d'une création absolument neuve suivant une formule inédite.

Le fascicule réservé aux cartes contient plus de 100 planches ou cartons ; 75 spécialistes y ont collaboré. Il s'ouvre par un tableau synoptique en dépliant représentant les phases de la formation géologique du globe, de l'apparition et

de l'évolution des êtres vivants, de la succession des cultures préhistoriques. C'est la première fois, pensons-nous, qu'un ensemble aussi vaste de renseignements se trouve synthétisé d'une façon aussi parlante. Les auteurs ont tenu compte des dernières découvertes de la science. Ils ont même donné la reproduction des différents crânes d'hominiens et de pré-hominiens à l'endroit correspondant à l'époque où ils sont censés avoir vécu. La cartographie des époques préhistoriques est aussi beaucoup plus soignée que dans les atlas généraux employés jusqu'ici. Sept cartes sont consacrées à l'histoire de la cartographie et des découvertes géographiques. Le monde grec et le monde romain sont aussi très richement représentés et pas seulement quant à leur histoire politique : les voyages d'Hérodote, l'Anabase et la Retraite des Dix-Mille, la colonisation grecque, l'expansion des dialectes helléniques, les fondations urbaines dans le monde grec, la diffusion de la culture gréco-romaine, le commerce des principales productions, la christianisation du monde méditerranéen : autant de sujets transposés sur une carte. Les principales métropoles urbaines s'y retrouvent également.

Par contre, le domaine des anciennes civilisations orientales a été moins favorisé : une carte d'ensemble, deux pour la Mésopotamie, une pour l'empire des Mèdes, une seule pour l'Egypte et une pour la Palestine. Bien sûr, les exégètes possèdent leurs propres instruments de travail. Mais nous pensons que le public cultivé appelé à se servir de cet excellent atlas, si complet par ailleurs, n'aurait pas été fâché d'y trouver quelques reproductions de la Terre Sainte à différentes époques de l'Ancien Testament.

Quant aux cartes elles-mêmes, il faut souligner leur précision, leur exactitude et plus encore leur splendide lisibilité. L'emploi d'un grand nombre de couleurs judicieusement choisies et délicatement appliquées rehausse la variété de la présentation (voir p. ex. le plan de l'Acropole d'Athènes).

Le fascicule explicatif est beaucoup plus qu'un bref commentaire des cartes. Il forme un véritable manuel d'histoire ancienne comprenant même la bibliographie de chacune des périodes représentées sur une carte.

L'ouvrage entier comportera trois parties. Tout permet d'espérer que les volumes encore à paraître égaleront ceux-ci en perfection et constitueront un instrument de travail indispensable pour tout historien, d'autant plus que son prix est des plus modiques. R. Mols, S. J.

Th Schieffer. — *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 23 × 15 cm., XII-326 p.

Il a fallu attendre le 12e centenaire de la mort de saint Boniface (754) pour voir paraître enfin une biographie qui tienne compte de ses dimensions historiques réelles. Jusqu'ici les historiens envisagèrent sa figure et son rôle sous un angle beaucoup trop étriqué : les uns voyaient surtout en lui un héraut de l'Evangile en terre de mission; d'autres, en sa qualité d'apôtre principal de l'Allemagne, l'annexèrent trop exclusivement à une histoire nationale; d'autres au contraire soulignèrent un peu trop partialement son souci de garder continuellement le contact entre le S. Siège et les nouvelles chrétientés missionnaires. Tous ces aspects sont vrais, mais ils sont unilatéraux. Ce fut le mérite de M. Schieffer, professeur à l'université de Cologne et ancien élève de W. Levison, le spécialiste bien connu du haut moyen âge, d'avoir compris que le rôle historique véritable de saint Boniface ne pouvait être saisi pleinement qu'en élargissant le cadre de son étude aux dimensions mêmes de la chrétienté de son époque. Sa biographie s'intéresse moins à saint Boniface comme personnage particulier qu'à l'importance européenne de son rôle. Ce n'est qu'à la p. 102 qu'il est question de la naissance de l'anglo-saxon Winfrid, vers 672-73, dans une localité perdue du Wessex, aux confins mêmes de la civilisation. Les cent pages qui précèdent sont un panorama complet de l'état dans lequel se trouvait l'Europe à cette époque. Cette préoccupation du cadre sera toujours dominante chez l'auteur. Elle est indispensable pour faire comprendre comment saint Boniface fut non seulement un grand saint et un grand apôtre, mais, dans toute la force du terme, un des fondateurs de l'Europe médiévale. Par son activité conciliaire, par

ses contacts personnels et épistolaires avec Rome, il posa les jalons de ce qui allait devenir l'Eglise impériale, une des assises de la chrétienté du moyen âge. Historien averti et un des meilleurs connaisseurs de l'Europe pré-carolingienne, M. Schieffer était particulièrement qualifié pour mettre en lumière cette richesse du patrimoine spirituel de notre continent. Sa conclusion rejoint et élargit ainsi celle de l'encyclique jubilaire « Ecclesiae fastos ». Elle est une contribution de première valeur à une histoire de l'Europe écrite d'un point de vue européen.

R. Mols, S. J.

English Historical Documents édit. par David C. Douglas. Vol. II, *1042-1189* édit. par David C. Douglas et George W. Greenaway. Londres, Eyre & Spottiswoode, 1953, 25 × 17 cm., xxiv-1014 p. Prix : 80 sh.

On ne fera jamais assez pour publier et pour rendre facilement accessibles les principales sources historiques. Aussi les historiens sauront-ils gré à M. D. C. Douglas, professeur à l'université de Bristol et historien renommé, d'avoir entrepris la publication de cette collection, suivant une formule toute nouvelle dont il n'existe, à notre connaissance, aucun équivalent dans les autres pays d'Europe et qui est susceptible de rendre les plus grands services. L'éditeur a voulu combiner les avantages de l'anthologie, de la traduction et de la publication rigoureusement scientifique. Ce vol. II de la série comprend tous les textes importants qui se rapportent à la période de la conquête normande et au siècle qui suivit. Les textes sont donnés, soit in extenso, soit en extraits choisis. Ils sont tous traduits en anglais moderne. Ils sont précédés chacun d'une notice explicative et critique contenant tous les renseignements nécessaires à l'intelligence du texte et à une étude ultérieure. Ils sont au nombre de 303 répartis en 4 grandes parties : Chroniques et sources narratives; Documents d'administration civile; Documents ecclésiastiques; Documents d'histoire économique et sociale. Chacune de ces parties s'ouvre par une introduction et quelques pages d'orientation bibliographique.

L'historien de l'Eglise consultera tout d'abord la 3e partie, intitulée « The Church ». 98 documents (nos 74 à 171) y sont répartis en trois groupes : 1. Ceux qui montrent la répercussion de la conquête normande sur l'Eglise d'Angleterre et ceux qui concernent la vie et l'œuvre de Lanfranc. A signaler surtout un choix abondant de lettres de Grégoire VII, Guillaume le Conquérant et Lanfranc, plusieurs bulles pontificales et chartes royales. — 2. Ceux qui intéressent la vie et l'œuvre d'Anselme de Cantorbéry, les rapports entre l'Eglise et l'Etat décrits par Jean de Salisbury et les débuts de l'Ordre cistercien en Angleterre (la « Carta Charitatis »; le récit de l'arrivée des Cisterciens en Angleterre et la fondation de Rievaulx et un extrait de Guillaume de Malmesbury). — 3. Ceux qui se rapportent au règne de Henri II et avant tout à son conflit avec Thomas Becket : outre de nombreuses pièces de correspondance, on y trouve le texte des Constitutions de Clarendon, un rapport sur le Concile de Northampton et le récit par Edward Grim du meurtre de l'archevêque de Cantorbéry. Ajoutons un choix d'extraits tirés du *Policraticus* de Jean de Salisbury.

Comme on le voit, les éditeurs ont été très larges dans leur choix. Ce faisant, ils ont rendu beaucoup moins nécessaire le recours aux collections volumineuses et presque introuvables — surtout sur le continent — que sont les Rolls Series...

Les trois autres parties renferment, chacune pour sa spécialité, un choix de textes tout aussi judicieux. Parmi les chroniques et sources narratives on a retenu tout d'abord la principale, l'« Anglo-Saxon Chronicle » dont on a donné séparément les diverses versions d'après la traduction faite par Miss S. I. Tucker. Ensuite, les passages les plus caractéristiques de Guillaume de Jumièges, Guillaume de Poitiers, Odericus Vitalis, Guillaume de Malmesbury, Henry de Huntingdon, Guillaume de Newburgh, Richard de Hexham. Enfin on a reproduit in extenso la célèbre tapisserie de Bayeux, avec ses 623 figurants humains et ses 762 figurants animaux, sans parler du reste (p. 239-278). La partie consacrée aux documents d'administration civile contient des pièces du gouvernement central (lois, chartes, assises, traités), la « constitutio domus re-

gis », des pièces du gouvernement local, des extraits de procès, des « pipe rolls », le « dialogue of the exchequer » et nombre d'autres pièces.

Enfin, sous le titre commun « Land and people » furent groupés 132 documents concernant le régime agraire, l'organisation féodale (nombreuses chartes en faveur d'abbayes), la formation et le développement des villes, en particulier de Londres. Une section particulière y réunit tout ce qui se rapporte au célèbre « Domesday Book », dont on reproduit neuf larges extraits. Une bibliographie générale, des tables généalogiques et chronologiques augmentent encore l'utilité de cet instrument de travail de toute première qualité qui doit comprendre en tout 13 volumes. (Le t. I vient de paraître, janvier 1955; nous le présenterons sans tarder à nos lecteurs). — Cet ouvrage mérite de connaître le plus grand succès, même en dehors des frontières de l'Empire Britannique, chez tous ceux qui s'intéressent à l'histoire. R. Mols, S. J.

D. v. Gladiss. — *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser.* Band VI. *Die Urkunden Heinrichs IV.* Pars II. Coll. Monumenta Germaniae Historica. Diplomatum Regum et Imperatorum Germaniae. Weimar, H. Böhlaus, 1952, 31 × 22 cm., p. 373-686. Prix : 34,40 marks.

Après une longue interruption due à la guerre, la section des « Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae » se poursuit par la publication d'une deuxième série de pièces concernant l'empereur Henri IV. Cette série comprend 206 documents de l'empereur, datés de 1077 à 1105 inclus. L'auteur y a ajouté une dizaine de documents provenant d'autres personnages royaux : l'impératrice Agnès, les rois Conrad, Rodolphe et Hermann. Chaque pièce est présentée comme d'habitude : énumération des exemplaires manuscrits (originaux ou copies) disponibles et des publications antérieures; remarques critiques concernant le document et son contenu; édition littérale du texte avec indication des variantes. Le contenu se rapporte presque exclusivement à des traditions ou à des confirmations de biens ou de revenus en faveur d'une abbaye, d'une église collégiale ou capitulaire. Ces concessions se répartissent à peu près en parts égales entre les pays situés au nord et ceux situés au sud des Alpes. Outre l'Italie, les pays intéressés et situés actuellement hors d'Allemagne sont : la Suisse, la Belgique et les Pays-Bas, la France du nord-est (Alsace, Lorraine), l'Autriche et la Tchécoslovaquie. Un avertissement ajouté par le directeur de la collection met en garde le lecteur contre des erreurs typographiques qui se seraient glissées dans le texte. De fait, quelques sondages nous ont permis d'en découvrir : p. ex. il faut lire, p. 378 l. 34, minime; p. 395 l. 13, damnum; p. 539, ll. 13 et 15, Halkin; p. 634, l. 10, sed et (en 2 mots); p. 634, l. 13, invitatur (en 1 mot); p. 635, ll. 31 et 33, Andenne. Les historiens belges risquent aussi de se trouver dépaysés devant des noms propres privés de la particule (de Reiffenberg; De Ram). Mais il paraît que le tome suivant contiendra une liste d'errata se rapportant à celui-ci. Espérons seulement qu'il paraîtra rapidement et qu'ensuite la publication des M.G.H. s'enrichisse encore de pièces de valeur.

R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Enseignement et éducation

J.-M. de Buck. — *Educateurs à la dérive.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 19 × 12 cm., 194 p. — L'autorité pédagogique du P. de Buck n'est plus à établir. Ses ouvrages antérieurs ont révélé en lui un maître de la psychopédagogie. Ce nouveau volume nous entretient des erreurs que certains membres du corps professoral, animés des meilleures intentions, sont amenés à commettre. Comme les précédents, il est écrit non à la manière abstraite d'un traité théorique, mais à la manière concrète des réalités vivantes, des faits. Sans doute, le secret professionnel obligeait l'auteur, Directeur d'un centre de psycho-pédagogie, à ne pas utiliser tels quels les entretiens, les

confidences de ceux et de celles qui eurent recours à ses conseils. Les cas réels ont donc été stylisés, ramenés à huit, car les hypothèses de départ ne sont pas en nombre indéfini. Le P. de Buck précise lui-même très nettement le processus suivi dans l'exposé de ces cas : « tout d'abord, on note des erreurs techniques, en lesquelles on aurait avantage à voir des symptômes plutôt que des causes; ces erreurs techniques sont presque toujours provoquées par des erreurs de comportement, ce qui est très loin d'épuiser le problème; ces erreurs de comportement sont dues à des troubles plus ou moins profonds de la personnalité, surtout de nature émotive ou affective; enfin, ces troubles eux-mêmes, si on les analyse avec soin, ressortent de l'éducation première, et sont, la plupart du temps, artificiels » (p. 19). Ce sont ces troubles, en effet, qu'il importe de dépister, car c'est seulement lorsqu'ils ont été décelés que peut s'effectuer de manière efficace la rééducation de l'éducateur. L'auteur remarque, avec beaucoup de justesse, qu'il n'est pas question dans son livre « de fautes, ni surtout de fautes délibérées » mais « d'erreurs », provenant le plus souvent « d'attitudes inconscientes, de tendances confuses, de réactions psychologiques mal définies ». Un livre que les éducateurs devraient lire, tant pour leur profit personnel que pour aider judicieusement à l'occasion tel ou tel collègue en difficulté. — J. D.

A. G. Alvarez. *Filosofia de la educación.* Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1952, 19 × 13 cm., 250 p. — Dans un volume dense l'auteur nous offre une métaphysique de l'éducation empruntant strictement le vocabulaire et les catégories aristotélico-thomistes. Il scrute la réalité même de l'éducation en divisant sa problématique selon l'ordre de son apparition scientifico-philosophique : structure entitative de l'éducation (essence et existence); structure essentielle de l'éducation (matière et forme); le « processus » éducatif et la structure de base qui le rend possible : la réalisation de l'éducation causalité efficiente); la régulation du processus éducatif (causalité exemplaire); et, enfin, téléologie de l'éducation. Cette simple énumération de divers chapitres suffit à nous éclairer : l'auteur fait davantage œuvre de philosophe que d'éducateur. Son étude sera-t-elle plus utile aux premiers qu'aux derniers? Nous en doutons. Il en serait autrement s'il s'agissait d'une métaphysique de ce qui caractérise l'éducation elle-même (comme est intéressante une métaphysique de la liberté, du mal, ou de l'angoisse...). Mais l'auteur envisage ce livre en dehors de toute perspective concrète de l'éducation : il n'étudie pas précisément l'éducation en tant qu'éducation, mais en tant qu'« être », en tant qu'« activité », en tant que « humaine », et ainsi du reste. Les sources du Dr. G. A. sont les « opera omnia » de S. Thomas principalement. Pas une référence aux auteurs modernes, sans doute parce que, pour l'auteur, ils sont plutôt pédagogues que philosophes. Nous ne voulons pas discuter davantage ici le point de vue de l'auteur, mais nous aurions lu avec plaisir dans ses pages les noms de Newman, Castiello, Charmot, Dewey, Hutchins, et même de Platon, plutôt que ceux de certains illustres inconnus. Castiello, par exemple, serait-il moins philosophe qu'éducateur parce qu'il appelle le Christ modèle plutôt que cause exemplaire de l'éducation? — J. L.

D. Morando. — *Pedagogia.* Coll. Guide di cultura. Brescia, Morcelliana, 1951, 19 × 13 cm., 446 p. — Excellent ouvrage. M. Morando ne fait pas l'histoire des institutions scolaires mais celle des systèmes éducatifs ou de la philosophie appliquée à l'éducation. En pédagogie, plus peut-être que sur d'autres terrains, les idées nouvelles ne s'imposent que par un lent cheminement. Les chapitres consacrés à l'éducation de la Renaissance et à la pédagogie du Risorgimento retiendront surtout l'attention du lecteur. M. Morando s'est limité aux systèmes les plus caractéristiques et les apprécie en fonction du développement intégral de la personnalité humaine, fin suprême de l'éducation. — R. de le C.

Fr. Elie. — *Cours de psychologie appliquée à l'éducation.* Bruxelles, Edit. des Frères Maristes, 1954, 20 × 13 cm., 446 p. — Quand on cherchait un manuel de psychologie adapté aux élèves d'Ecoles Normales, il existait fort peu de chose. Aujourd'hui le présent ouvrage est à leur disposition, clair, illustré, fort complet dans son genre, fruit d'une longue expérience, d'un éclectisme

très catholique. Chaque chapitre important est suivi de conclusions pédagogiques. Du point de vue scientifique, trop de points seraient à relever pour trouver place dans cette brève recension. Regrettons cependant l'extrême pauvreté de la bibliographie, l'imprécision habituelle des références, voire leur incorrection. On trouvera par exemple à la p. 348 une prétendue citation de J. Guitton, sans référence, laquelle n'est pas de cet auteur et lui est attribuée à cause d'une mauvaise lecture de la revue *Famille et Collège,* IX, 2, p. 40. Comment justifier du point de vue méthode le trait suivant : la caractérologie de Klages n'est pas expliquée parce qu'elle est « trop compliquée » (p. 421) et l'on nous renvoie aux traités de Le Senne, Mounier,... mais pourquoi ne pas renvoyer à Klages? Un dernier exemple : il n'y a que deux pages consacrées à la psychanalyse, et dans ces deux pages on y apprend qu'elle opère « par le chemin de l'hypnose » (p. 428) ; c'est être quelque peu en retard. Quant à Jung, trois lignes lui sont consacrées dans ce tableau. Malgré tout, on pardonnera beaucoup à l'auteur à cause des indéniables services que rendra son manuel... et à cause de la modestie de sa préface. — P. D.

Varia

R. Guardini. — *De la mélancolie,* trad. par J. Ancelet-Hustache. Paris, Edit. du Seuil, 1952, 19 × 14 cm., 94 p. — Cette analyse du phénomène de la mélancolie s'inscrit dans la grande ligne kierkegaardienne et lui emprunte d'ailleurs bien des traits. R. Guardini trace néanmoins un diagnostic très personnel de cet état d'âme, depuis la Schwer-mut vulgaire jusqu'à son plan spirituel et supérieur où il entre en relation avec les profondeurs de notre nature et n'est alors que le truchement psychologique de notre aspiration vers l'au-delà. — G. D.

G. von Le Fort. — *Les noces de Magdebourg.* Roman. Traduit de l'allemand par M. de Gandillac. Paris, Edit. du Seuil, 1954, 19 × 14 cm., 192 p. Prix : 390 frs. — La protestante Magdebourg, « Ville de la jeune fille », refuse d'être appelée « Ville de Marie ». Elle résiste à l'Empire pour ne point être consacrée à la Vierge. Mais la Vierge triomphante n'est point Notre-Dame des Victoires; c'est Notre-Dame des Sept Douleurs. Et l'unité de l'Eglise s'affirme dans les souffrances provoquées par les schismes plus que dans les succès des armées catholiques. Le généralissime Tilly le comprend grâce au jeune conseiller protestant Ahlemann. La mauvaise foi et l'intrigue le forceront à réduire en ruines la cité rebelle, comme elles auront mené aux bord de la honte la belle Erdmuth, fiancée d'Ahlemann. Le génie poétique de G. von Le Fort, écrit ici un hymne à la foi dans le Christ crucifié. Et l'Allemagne de 1630 suggère douloureusement le monde de 1954. — H. D.

J.-L. Prévost. — *Le prêtre ce héros de roman (De Claudel à Cesbron).* Coll. « Présence du catholicisme », 7. Paris, Téqui, 1952, 19 × 12 cm., 120 p. Prix : 360 frs. — Ce petit livre est précieux parce qu'il rassemble autour d'un même personnage d'innombrables romans venus d'un peu partout. Figure vaporeuse des romantiques, caricatures des naturalistes ou traits creusés par l'inquiétude contemporaine, le prêtre a toute une histoire dans la littérature comme dans la vie. Le mérite de M. Prévost est d'en avoir montré la richesse et la variété. Mais son travail n'est pas définitif. Il est une base d'étude et une mine de renseignements. A part les pages de conclusion, aucune synthèse ne s'impose. Pour faciliter cette synthèse qui doit encore être faite, il aurait fallu respecter ou restituer des perspectives. On distingue mal les premiers rôles des rôles épisodiques. A se presser les uns sur les autres, ces prêtres finissent par former une masse où les physionomies, en s'additionnant, s'annulent. — J. D.

J.-L. Prévost. — *Le prêtre, ce héros de Roman (d'Atala aux Thibault).* Coll. « Présence du catholicisme », 14. Paris, Téqui, 1953, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 360 frs. — Ce second volume devrait, pour respecter l'ordre chronologique, être le premier. C'est un peu l'histoire de Pantagruel et de Gargantua. Le XIX^e^ siècle vient après le XX^e^. Pour être moins actuelle, cette suite est

importante : elle aide à voir comment le type littéraire du prêtre a évolué de Balzac à Cesbron. Il est devenu un type essentiel, et, en grandissant, il s'est approfondi. Faute de considérer d'où il vient, on risque de s'effrayer inutilement en regardant où il va. On crie au scandale, au mensonge, à la caricature ou au prodige. En fait, tous ces romans se tiennent. Ils cherchent tous à cerner le sacré dans l'homme. Et si les romanciers s'acharnent aujourd'hui sur ce thème, c'est qu'ils sentent que ce thème, plus riche que les autres, leur échappe davantage. Peut-être faut-il même avouer que leur quête est vouée à l'échec et que, selon la formule d'un vieux chanoine fort cultivé, le roman ne peut peindre que l'*ecclésiastique* sans jamais atteindre vraiment *le prêtre*. — J. D.

P. Warlomont. — *Face aux deux écrans*. Paris-Tournai, Casterman, 1954, 20 × 13 cm., 272 p. — Avec une insistance dont les catholiques ne semblent pas encore avoir saisi la portée, les autorités ecclésiastiques ne cessent de rappeler l'importance des problèmes posés par le Cinéma et la Télévision. On sait le dévouement que M. l'abbé Warlomont consacre à informer et organiser suivant ces directives l'opinion catholique belge. Le livre qu'il présente s'inscrit dans la ligne de cet effort. Il n'entre pas dans son propos d'initier aux secrets du cinéma. Les faits filmiques et leurs répercussions sur la masse des spectateurs sont évoqués de manière à nous introduire à l'étude des problèmes moraux qu'ils engendrent. L'auteur nous renseigne alors sur l'attitude de la hiérarchie et les organismes qui s'emploient à en réaliser les intentions. Avec une fermeté nuancée, il traite des cotes morales et de leur obligation. On souhaite que ce lumineux chapitre éclaire fidèles et clergé : si souvent une morale trop individualiste paralyse les efforts positifs ! Enfin, après une brève application de ces vues à la Télévision, 140 pages groupent des textes de l'Autorité ecclésiastique, les résolutions des congrès de l'O.C.I.C. ...et même des listes de films avec leurs cotes. On regrettera que cette œuvre alerte ne fournisse en outre une bibliographie qui guide ses lecteurs dans cette formation au style cinématographique sans laquelle un jugement moral risque de s'égarer; ainsi eut été augmentée encore la valeur d'un volume qui mérite notre reconnaissance. Puisse-t-il valoir à l'auteur la collaboration résolue de beaucoup de catholiques ! — J. M.

H. Agel. — *Le cinéma*. Paris-Tournai, Casterman, 1954, 20 × 13 cm., 352 p. Prix : 96 frs belges. — C'est en humaniste, en professeur de lettres et en chrétien, que M. Agel s'intéressa dès longtemps au cinéma. Après une série de brochures et d'articles, on attendait une étude plus générale. Le public qu'il s'est attaché retrouvera dans ce volume, avec la couleur et l'aisance qui caractérisent la parole du critique français, nombre d'idée chères et d'aperçus très suggestifs. On goûte particulièrement les chapitres traitant le langage du film et ses prolongements spirituels. Tous les éducateurs devraient avoir lu les pages consacrées à l'initiation au cinéma dans l'enseignement secondaire; elles sont authentiquées par l'expérience passionnante de cet animateur-pédagogue. Le cadre de cette revue ne se prête pas à une critique technique; aux spécialistes de se prononcer. Peut-être jugeront-ils que le talent de vulgarisateur de H. Agel, sa ferveur même, ne rachètent pas toujours la hâte de certains exposés. On aurait souhaité voir exploiter plus à fond bon nombre d'idées qui nous sont présentées; l'abondance des allusions et des citations, la facilité, voire la richesse des expressions, s'avèrent parfois inégales à signifier la pensée profonde de l'auteur. La correction des épreuves a souffert également de cette précipitation. Il n'en reste pas moins que cette initiation esthétique vient à son heure occuper une place de choix dans la bibliothèque des cinéphiles et des éducateurs. Un Tableau de l'histoire du cinéma, une liste de films pour ciné-club de jeunes, et une bibliographie (où malheureusement beaucoup de maisons d'édition ne sont pas indiquées) ajoutent à cet ouvrage les qualités d'un manuel irremplaçable. — J. M.

H. Agel. — *Le prêtre à l'écran*. Coll. Présence du Catholicisme, 13. Paris, Téqui, 1953, 19 × 12 cm., 124 p. Prix : 360 frs. — L'*index* de ce petit livre de 124 pages relève 167 films où le prêtre joue un rôle. C'est loin d'être un

palmarès. C'est presque un *corpus* d'inscriptions tombales. M. Agel tire les leçons de ces échecs multipliés. Son double travail consiste à analyser suivant l'optique du cinéma un grand nombre de productions et à dégager les principes d'une esthétique du septième art. Dans l'analyse et dans la théorie il apporte la sûreté de sa formation et de son information. C'est un livre à méditer parce qu'il peut fournir une méthode à ceux qui veulent fixer leur jugement dans un domaine où tous les jugements, même les plus contradictoires, semblent permis. — J. D.

J.-Ch. Révelin. — *Cette génération.* Essai sur l'esprit du temps — de notre temps. Le Puy, Les Cahiers du Nouvel Humanisme, 1953, 19 × 14 cm., 216 p. — Le sous-titre « Essai sur l'esprit de notre temps » indique bien la nature de cet ouvrage original. L'auteur regarde avec sympathie — une sympathie qui demeure objective — « cette génération », afin d'en discerner les ressources et les lacunes, d'en saisir l'esprit, de l'encourager dans ce qu'elle a de bon, mais de la mettre en garde contre les dangers qu'elle court. Ces pages provoquent continuellement à la réflexion. J. Ch. Révelin a voulu éviter la systématisation, toujours un peu artificielle, qui consiste « à grouper d'une part les points noirs ...et de l'autre les traits de lumière ». Il y a réussi; mais la manière adoptée ne va pas sans inconvénients : sa pensée n'apparaît pas toujours avec une suffisante netteté. Nous eussions, pour notre part, préféré une langue plus claire, un style plus direct. — J. D.

Où va la route? Expériences et Documents par la Maîtrise et les routiers d'un clan scout de France. Coll. Rencontres, 41. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 19 × 12 cm., 178 p. — Un clan routier « sans ressources exceptionnelles », ni en hommes, ni en autre chose, expose très simplement en ces pages ses réalisations et la méthode qui s'est petit à petit dégagée de son expérience. Celle-ci porte surtout sur deux points : l'insertion dans le quartier, le développement de la culture des membres du clan. Dans les deux domaines, le clan a fait du bon travail. En publiant ces pages, il en a fait du meilleur encore, et l'on ne peut que souhaiter que ces témoignages soient pour de nombreux clans « le choc léger » suffisant « pour les remettre en route ». — L. R.

Bruno Saint-Hill. — *Le bloc 93.* Coll. Signe de Piste. Paris, Edit. Alsatia; Bruxelles, Edit. Universitaires, 1954, 19 × 14 cm., 192 p. Prix : 42 frs belges. — Un garçon au sortir de l'adolescence, dégoûté du luxe et du confort moderne dont l'entoure son père, le grand architecte de l'avenir, s'évade à la recherche du sens à donner à sa vie. Après quelles décevantes expériences découvrira-t-il enfin, avec la réponse qu'il cherche, ses oncles qu'il croyait morts durant la guerre, ces pages, où symbole et réalité s'entremêlent fort habilement, vous le diront. Tout en admirant le talent de l'auteur, on ne peut s'empêcher de se poser une question : plus d'optimisme, de ce robuste optimisme plein de santé morale, ne serait-il pas souhaitable dans une collection destinée à la jeunesse? En refermant ce livre (et quelques autres de la même collection), on repense avec quelque nostalgie à « La bande des Ayacks », par laquelle elle débuta. — L. R.

M. Jurgens. — *Mademoiselle Loukie.* Le roman d'une jeune fille pétulante. Version française de R. et P. Dieudonné. Mulhouse, Salvator, 1954, 19 × 14 cm., 304 p. Prix : 81 frs belges. — Livre clair, joyeux, primesautier, comme l'héroïne ! Mademoiselle Loukie nous stupéfie par ses audaces, ses allures peu conventionnelles, son manque de respect vis-à-vis de la « tradition », mais quelle vie en elle et quelle bonté ! On sourit, on rit, on s'émeut, on a peur. Et tout cela n'est-il pas trop beau pour être vrai? — J. P.

F. W. Caviezel. — *Qui donc a tué?* Le sens de l'amour conjugal. Roman. Trad. R. Stival. Mulhouse, Salvator, 1954, 19 × 14 cm., 304 p. — C'est le roman de deux époux, seuls, malgré leur vie commune. Une seule chose les intéresse : la réussite. Et ce médecin-dentiste, qui n'est qu'un velléitaire, sombre dans la morphine, tandis que sa femme, ambitieuse, noue une intrigue avec un ami d'enfance. Pour eux, Dieu n'existe plus, mais le succès. C'est là tout

le drame de leurs deux vies. Finalement la souffrance les purifiera, et la femme égoïste découvrira le bonheur de se dévouer pour les autres. C'est un beau livre, aux graves pensées, parfois trop longuement, trop lourdement développées, mais elles forcent à la réflexion. — J. P.

J. Biebuyck. — *N'empêchez pas la musique.* Ill. de L. Delfosse. Bruxelles, Marchal, 1953, 19 × 14 cm., 230 p. Prix : 96 frs. — Votre feuille de contributions vous cause-t-elle les plus noirs soucis? Lisez dans ce livre « Projet de portail pour un hôtel de ville ». En villégiature, vous êtes-vous déjà trouvés logés à deux cents mètres de la borne-fontaine? Alors vous savourerez à plein cette réflexion de l'auteur en pareille situation : « L'eau courante, c'est moi ». Vous est-il arrivé, un dimanche soir, de vous retrouver fourbus après une journée de « repos » en famille? Que ne dites-vous cette « Prière pour le dimanche soir » : « Merci, Seigneur, d'avoir créé six jours de peine; un seul jour de repos, c'est bien suffisant; et même ce serait trop, sans votre aide ». Et si vous cherchez à réveiller en vous « la petite fille Espérance », lisez tout le livre et relisez-le à l'occasion. « Frère Jacques », continuez à nous carillonner de plus en plus haut cette joie profonde qui s'enracine dans une foi vécue : nous en avons besoin. — L. R.

Jean de Vincennes. — *Taudis.* Paris-Bruxelles, Edit. Universitaires, 1953, 19 × 12 cm., 120 p. Prix : 48 frs belges. — Cette brochure nous fournit un tableau impressionniste des taudis et de leurs habitants. La logique ne semble pas avoir été l'inspiratrice principale des notations qui se suivent au long de ces pages. Le contenu des chapitres ne répond pas toujours à leur en-tête. Les appendices réunissent des chiffres sur les robinets, des résumés de législation sociale ou de vaudeville, des considérations philologiques. Mais le lecteur est mis en contact avec la misère des bas-quartiers et son cœur ne peut manquer de s'en émouvoir. C'est chose importante et, sans doute, le principal fruit que l'auteur se promettait de ses pages. — C. M.

P. Bonaventura a Méhr, O.F.M.Cap. — *Auxilium scriptorum.* Praecepta, concilia, subsidia manuscriptis prelo parandis imprimis operum et commentariorum quae latine vulgantur. Rome, Officium Libri catholici, 1953, 24 × 17 cm., 58 p. — Le sous-titre de cette précieuse brochure indique son but exact, limité à la présentation matérielle des textes à éditer. En ce domaine, les détails les plus minutieux ont été envisagés : forme des lettres, division des mots dans les principales langues d'usage, apparat critique, manière de citer, abréviations, sigles de correction des épreuves, d'ordres et instituts religieux, de plus de quatre cents titres de collections et revues. Un index soigneusement établi permet d'obtenir avec rapidité des renseignements souvent recherchés aussi bien par les vieux routiers que par les novices, et rassemblés ici, au complet peut-on dire, pour la première fois. — C. D.

N. Maurice-Denis et R. Boulet. — *Romée ou le pèlerin moderne à Rome.* 3e édit. Suppl. : *Rome en cinq jours. Petit guide du pèlerin pressé.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1950, 17 × 12 cm., 1012-60 p., 24 plans, 25 ill. Prix : 200 frs belges. — L'éloge de « Romée » n'est plus à faire. Quiconque aime la Ville et la connaît de près ne peut qu'apprécier les jugements austères, les critiques adroites et constructives de ce Guide moderne du Pélerin. Faire des retouches sans trop bousculer la mise en page amène fatalement de petits désordres. Par exemple, les Thermes de Caracalla, mis au programme de la troisième journée du pélerin pressé, se trouvent tout à coup volatilisés en cours de route. Mais il serait déplacé de faire grief de cette aventure à des auteurs si méritants. Souhaitons pourtant que Romée, dans une prochaine édition retrouve sa belle unité d'ordonnance. Le chapitre concernant Saint-Pierre exigeait une refonte complète. L'ancien texte est toujours imprimé dans le nouveau tirage, mais est maintenant périmé. Il est remplacé par un Supplément tiré à part, où sont résumés les résultats des fouilles récentes. Les conclusions sont prudentes et ponctuées de signes interrogatifs. On dit que le nom de Pierre « a été lu » sur le mur rouge. Cette forme du verbe au passé supporte heureusement plusieurs interprétations ! Condenser pour le

pélerin fidèle, qui probablement ne verra jamais les lieux souterrains, un volumineux et minutieux travail d'archéologue est une gageure. Par ailleurs, Romée ne peut s'encombrer de plans, ni de coupes. Voilà pourquoi le profane aura quelque peine à se représenter de manière vivante le célèbre trophée de Caïus. Il se consolera en parcourant les cryptes avec l'aide de la belle description définitivement mise à jour que nous en fait Romée. — C. D.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Age (L') nouveau. N° 90. Janvier 1955 : A. Dez. — *L'idée de Dieu et ses conséquences.* Paris. 144 p. 180 frs.

Analecta Mediaevalia Namurcensia. Louvain, Nauwelaerts : 4. Pierre Le Chantre. — *Summa de sacramentis et animae consiliis.* 1re partie. Edit. J.-A. Dugauquier. XCIV-204 p. 1954. 200 frs. 5. *Florilegium Morale Oxoniense Ms. Bodl. 633. Prima Pars. Flores philosophorum.* Edit. Ph. Delhaye, 1955, 130 p. 100 frs belges.

Ancona L. — *La psicologia sociale negli stati uniti d'America.* Milan, Vita e Pensiero, 1954, XII-154 p. 1.000 lires.

Aubert J.-M. — *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas.* Paris, Vrin, 1955, 164 p.

Augustinus (S.) — *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV.* Turnhout, Brepols, 1954, XX-706 p. 475 frs.

Aybar B. — *El realismo intuitivo.* Tucuman, Universidad Nacional, 1954, 102 p.

Baril H., O.F.M. — *La doctrine de saint Bonaventure sur l'institution des sacrements.* Montréal, Edit. Franciscaines, 1954, XII-84 p. 1,25 $.

Barsotti D. — *La parole de Dieu dans le mystère chrétien.* Paris, Edit. du Cerf, 1954, 368 p.

Becaud J. — *L'action instrument d'évangélisation.* Paris, Edit. Ouvrières, 1955, XII-418 p. 1.050 frs.

Benoit H. — *De l'amour.* 2 vols, Paris, La Colombe, 2e édit., 1952, 445 p. 1.200 frs. — *La doctrine suprême.* Ibidem, 240 et 236 p. 1.200 frs. — *Lâcher prise.* Ibidem, 1954, 280 p. 750 frs. — *Métaphysique et psychanalyse.* Ibidem, 1949, 156 p. 650 frs.

Bertrand-Serret R. — *Le mythe marxiste des « classes ».* Paris, Edit. du Cèdre, 1955, 234 p.

Best E. — *One Body in Christ.* Londres, S.P.C.K., 1955, XII-250 p. 25 sh.

Biblia (La). XV-II. *Daniel — Lamentacions — Baruch — Llettra de Jeremias* par dom R. Augé. Monestir de Montserrat, 337 p.

Bijbels Woordenboek. 2e édit. Afl. 1 : *Aalmoes-Egypte.* Maaseik, Romen & Zonen, 1954, 416 col. 155 frs.

Bouyer L. — *Le quatrième évangile.* Tournai, Casterman, 1955, 240 p. 75 frs.

Bréviaire (Le) romain latin et français. Nouvelle version du psautier. Paris, Labergerie, 1954, XLII*-72*-412-(626)-12* p. et 27 fasc. de 154 à 254 p. chacun. Prix : 14.700 à 19.800 frs suivant reliure.

Brink H., O.P. — *Theologisch Woordenboek.* Deel I. *A-Ge.* Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1952, XX p., 1624 col. 700 frs.

Calvetti C. — *La filosiofia di Giovanni Calvino.* Milan, Vita e Pensiero, 1955, XIV-282 p. 1.500 lires.

Combaluzier Ch. — *L'enfant seul.* Paris, Lethielleux, 1955, 140 p. 375 frs.

Crise du pouvoir et crise du civisme. Lyon, Chron. sociale de France, 1954, X-391 p. 1.000 frs.

Croidys P. — *Saint Michel Garicoïts canonisé en 1947.* Paris, La Colombe, 1954, 142 p. 430 frs.

Davenport Bray W. — *The week Day Lessons from Luke in the Greek Gospel Lectionary.* The University of Chicago Press, 1955, XII-73 p. 1,50 $.

Delédalle G. — *Histoire de la philosophie américaine.* Paris, Presses Universitaires de France, 1954, XVI-206 p. 600 frs.

Delstanche M. — *La femme dans la société contemporaine.* Bruxelles, Union des Œuvres, 1954, 46 p. 12 frs.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Fasc. XVIII-XIX : *Dabert-Déréliction.* Paris, Beauchesne, 1954, 512 col.

DIRKS W. — *La réponse des moines.* Paris, Edit. du Seuil, 1955, 200 p. 450 frs.
EASTON B. S. — *Early christianity. The Purpose of Acts and other Papers.* Londres, S.P.C.K., 1955, VIII-58 p. 12 sh. 6 d.
English Historical Documents. Vol. I : *C.500-1042.* Londres, Eyre & Spottiswoods. 1955, XXIV-868 p., 3 cartes. 80 sh.
FERNESSOLE P. — *Dans la splendeur des saints. Saint Pie X.* Supplément. Paris, Lethielleux, 1954, 64 p. 150 frs.
FOULQUIÉ. — *Morale.* Paris, Edit. de l'Ecole, 1955, 494 p.
FRANKARD P. & WALCKIERS D. — *Individualisation en éducation physique.* Louvain, Nauwelaerts, 1954, 116 p. 45 frs.
GAILLET E. — *L'alliance de Dieu et des hommes. La messe dans notre vie. Essai.* Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1954, 92 p. 39 frs b.
GEMELLI A., O.F.M. — *La psicologia della età evolutiva.* 4e édit., Milan, A. Giuffrè, 1955, VIII-386 p. 2.000 lires.
GODRON J. — *Climat moral des professions judiciaires.* Tournai, Desclée & Cie, 142 p.
GUILLAUME (Abbé). — *Jeûne et charité dans l'Eglise latine, des origines au XIIe siècle en particulier chez saint Léon le Grand.* Paris, Edit. S.O.S., 1954, 190 p. 900 frs.
GUMPEL P., S. J. — *Unbaptized Infants : May they be saved?* The Downside Review. Nov. 1954, p. 341-458. 4 sh.
HEGEL G. W. F. — *Leçons sur l'histoire de la philosophie.* Paris, Gallimard, 1954, 3e édit., 340 p. 750 frs.
HEUSSI K. — *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht.* Tubingue, Mohr, 1955, VIII-78 p. 6,80 marks.
HIRSCH E. — *Geschichte der neuern Evangelischen Theologie.* Bde IV-V. Gutersloh, Bertelsmann, 1952-1954, VIII-612 et VIII-664 p. 44 marks p. volume.
HOUTART Fr. — *Les paroisses de Bruxelles 1803-1951. Législation — Délimitation — Démographie — Equipement.* 2e édit., Louvain, Institut de recherches économ. et soc., 1955, 80 p.
HULPIAU A. — *Pourquoi tant de religions?* Bruxelles, La Pensée catholique, 1955, 70 p. 20 frs.
HUNERMANN. — *Le héraut de Dieu. Saint Antoine de Padoue.* Mulhouse, Salvator, 1955, 238 p. 81 frs belges.
JACOB W. et HANSLIK R. — *Die Handschriftliche Überlieferung der sogennanten Historia Tripartita des Epiphanius-Cassiodor.* Berlin, Akademie-Verlag, 1954, VIII-180 p. 18,50 marks.
JETTÉ F., O.M.I. — *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation Fondatrice des Ursulines de Québec.* Ottawa, Edit. de l'Université, 1954, 226 p. 2$.
John (The) Rylands Library Manchester. A brief descriptive Account. Manchester, The John Rylands Library, 1954, 32 p., 14 illustr. 1 sh.
JUNGMANN J. A. — *La grande prière eucharistique.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 140 p. 300 frs.
KRINGS H. — *Fragen und Ausgaben der Ontologie.* Tubingue, M. Niemeyer, VIII-256 p. 22 marks.
LAUER Q. — *Phénoménologie de Husserl.* Paris, Presses Univ. de France, 1955, XVI-444 p. 1.200 frs.
LAURENT M.-H., O.P. — *Urbain V (1362-1370). Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican.* Tome Ier, fasc. 1. Paris, de Boccard, 1954, II-112 p.
LECLERCQ J. (Chan.). — *Vie du Père Lebbe. Le tonnerre qui chante au loin.* Tournai, Casterman, 1955, 354 p., 4 hors-texte. 96 frs.
LETOUSEY A. & LABIGNE J. — *Connaissance de Jésus-Christ. I.* Paris, Lethielleux, 1955, 178 p. 350 frs.
LEVARD G. — *Chances et périls du syndicalisme chrétien.* Paris, Fayard, 1955, 224 p. 500 frs.
Lexikon der Pädagogik. Band IV : *Schlaf-Zynismus.* Fribourg-en-Br., Herder, 1955, XXII p., 1094 col., 83* p. 50 marks.
LUTHERS — *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. *Die Deutsche Bibel.* Band 8. Weimar, H. Böhlaus, 1954, LXXXIV-680 p. 57,60 marks.
MAGNUSSON M. — *Der Begriff « Verstehen » in exegetischen Zusammenhang unter besonderer Berücksichtigung der paulinischen Schriften.* I. Lund, Gleerup, 1954, 224 p. 18 cour.

MASURE E. — *L'humanisme chrétien.* Paris, La Colombe, 1954, 320 p. 875 frs.
MAZERAT (Chan.). — *Un pauvre prêtre comme les autres (l'abbé Raymond Barba).* Paris, La Colombe, 1954, 158 p. 450 frs.
MCKEEVER P. E., S.T.L. — *The Necessity of Confession for the Sacrament of Penance.* The Catholic Univ. of America Press, 1953, XVIII-225 p.
MERCENIER E. & BAINBRIDGE G. — *La prière des églises de rite byzantin.* II, 1. *Fêtes fixes.* Edit. de Chevetogne, 1953, 442 p. 180 frs.
MICKLEM N. — *Ultimate Questions.* Londres, Geoffrey Bles, 1955, 128 p. 6 sh. 6 d.
NEUBERT E. — *La vie d'union à Marie.* Paris, Alsatia, 1954, 328 p. 750 frs.
NOTH M. — *Histoire d'Israël.* Paris, Payot, 1954, 472 p. 1.700 frs.
OTTEN H. — *Keilschrifttexte aus Boghazköi.* 6e Heft (*Texte des Grabung 1952*). Berlin, Mann, 1954, 8 p. texte, 20 p. autographies, un plan. 20 marks.
PALMQVIST A. — *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781.* I. *Das apostolische Vikariat 1783-1820.* Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1954, 508 p. 24 cour.
PIERRE L'ERMITE. — *Ma main dans ta main.* Paris, Bonne Presse, 1955, 222 p.
PIO XII. — *Discorso agli intelletuali (1939-1954).* Rome, Edit. Studium, 1954, VIII-542 p. 2.200 lires.
PLINVAL (DE) G. — *Pour connaître la pensée de saint Augustin.* Paris, Bordas, 1954, 244 p. 420 frs.
POCKNEE C. E. — *The French Diocesan Hymns and their Melodies.* Londres, The Faith Press, 1954, VI-162 p. 12 sh. 6 d.
PRESTIGE G.-L. — *Dieu dans la pensée patristique.* Paris, Aubier, 1955, 254 p. 690 frs.
PRITCHARD J. B. — *The ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament.* Princeton Univ. Press, 1954, XVI-351 p. 769 ill., 4 cartes. 20 $.
RINSER L. — *La vérité sur Thérèse Neumann.* Paris, Edit. du Seuil, 1955, 144 p. 360 frs.
ROBERT A. et TRICOT A. — *Initiation biblique.* 3e édit., Tournai, Desclée & Cie, 1954, XXVI-1082 p.
ROBERTI Fr. — *Dizionario di teologia morale.* Rome, Editr. Studium, 1954, XLIV-1504 p. 7.000 lires.
ROSTENNE P. — *La barbarie des élites.* Tournai, Desclée & Cie, 1954, 273 p.
SCHELER M. — *L'homme et l'histoire.* Paris, Aubier, 1955, 187 p. 495 frs.
SEIDENSTICKER Ph., O.F.M. — *Lebendiges Opfer (Röm. 12, 1).* Munster i Westf., Aschendorff, 1954, XVI-348 p. 23 marks.
Seigneur, apprenez-nous à prier. Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1954, 216 p.
Six (Les) premières années 1948-1954. 2e Assemblée du Conseil Oecuménique des Eglises. Genève, 1954, 158 p. — *The First Six Years 1948-1954* prepared for *the second Assembly of the World Council of Churches.* Ibidem, 149 p.
STAMMLER W. — *Kleine Schriften zur Literaturgeschichte des Mittelalters.* Berlin, E. Schmidt, 1953, VIII-269 p. 23,60 marks.
SUBTIL J., S. J. — *J'apprends à prier... midi et soir devant le Christ.* Toulouse, Ap. de la Prière, 66 p. 24 frs b.
TRESE L. — *Le prêtre d'aujourd'hui... vu par un curé américain.* Mulhouse, Salvator, 1955, 175 p.
TREVER J. C. — *Cradle of Our Faith : The Holy Land.* San Angelo, Newsfoto Publishing Co, 1954, XIV-85 p. 32 pl. 3,75 $.
VAN BAVEL T. J., O.E.S.A. — *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin.* Paris, Librairie Saint-Paul, XVI-189 p. 1.000 frs.
VAN WERVEKE Y. — *Le voile du temple.* Bruxelles, Union des œuvres de presse catholique, 1954, 223 p. 75 frs.
VEUILLOT P. (Mgr). — *Notre sacerdoce. Documents pontificaux de Pie X à nos jours.* 2 vols, Paris, Edit. Fleurus, 1954, 368 et 448 p. 800 frs.
VITO Fr. — *Le fluttuazioni cicliche.* 5e édit., Milan, Vita e Pensiero, 1954, XII-253 p. 650 lires.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*